

GEORGE MARIUS NICOARĂ

# AUTOBIOGRAFIA COME SPIRITUALITÀ

L'ESPERIENZA SPIRITUALE DI IGNAZIO DI LOYOLA E DI TERESA D'ÁVILA  
SECONDO I LORO SCRITTI AUTOBIOGRAFICI:  
*HECHOS DEL PADRE IGNACIO*  
*E LIBRO DE LA VIDA DE LA MADRE TERESA*

Presa Universitară Clujeană

**GEORGE MARIUS NICOARĂ**

# **AUTOBIOGRAFIA COME SPIRITUALITÀ**

**L'ESPERIENZA SPIRITUALE DI IGNAZIO DI LOYOLA E DI TERESA D'ÁVILA  
SECONDO I LORO SCRITTI AUTOBIOGRAFICI:**

*HECHOS DEL PADRE IGNACIO  
E LIBRO DE LA VIDA DE LA MADRE TERESA*

**PRESA UNIVERSITARĂ CLUJEANĂ**

**2022**

***Referenți științifici:***

**Pr. Conf. univ. dr. Alexandru Buzalic**

**Pr. Conf. univ. dr. Ovidiu Horea Pop**

**ISBN 978-606-37-1561-7**

© 2022 Autorul volumului. Toate drepturile rezervate. Reproducerea integrală sau parțială a textului, prin orice mijloace, fără acordul autorului, este interzisă și se pedepsește conform legii.

**Universitatea Babeș-Bolyai**  
**Presa Universitară Clujeană**  
**Director: Codruța Săcelean**  
**Str. Hasdeu nr. 51**  
**400371 Cluj-Napoca, România**  
**Tel./Fax: (+40)-264-597.401**  
**E-mail: [editura@editura.ubbcluj.ro](mailto:editura@editura.ubbcluj.ro)**  
**<http://www.editura.ubbcluj.ro/>**

## INTRODUZIONE GENERALE

### 1. Motivazione

In un mondo in cui la superficialità diventa sempre più generalizzata, ho considerato opportuno concentrarmi su due figure cruciali nella storia della Chiesa Cattolica e del Cristianesimo, figure che hanno preso sul serio la parola di Dio e il suo insegnamento.

Le aperture spirituali provenienti dalla lettura di Ignazio di Loyola e di Teresa d'Ávila – derivanti soprattutto da una lettura della loro esperienza spirituale così com'è descritta nei loro scritti autobiografici – hanno creato lo spazio necessario per la presente ricerca.

Siamo di fronte a due fondatori, a due mistici, entrambi spagnoli. Due santi che hanno scritto un'*Autobiografia* per la loro comunità di origine. In effetti la loro esistenza umana è, in definitiva, essa stessa una *biografia* che ha cercato il suo senso, il suo ruolo e il suo futuro nel mondo. Ignazio e Teresa hanno intrapreso e percorso un cammino di conversione, di purificazione, di maturazione e di progresso umano e spirituale, alla ricerca continua della sequela e dell'*imitazione* dell'Uomo-Dio, Gesù Cristo, diventando così *persone-icone* nella storia della salvezza.

E' in quest'ottica che si può inquadrare il Maestro Ignazio e la Santa Dottore d'Avila, due cercatori di verità che hanno scelto di spendere la propria vita in conformità creativa con Dio, volendo ad ogni costo, a partire da una esperienza esistenziale diretta, identificarsi con la vita di Cristo.

Questa esperienza di Dio è un *tocco* unico e irripetibile, personale ed integrale. In ambedue i casi essa si presenta come un'esperienza forte, da cui scaturisce un momento di passaggio dalla vita passata alla *vida nueva*, un'esperienza che aveva interpellato ogni lettore finora.

I motivi più profondi della scelta di Ignazio e Teresa – e delle loro *Autobiografie* – sono da ricercarsi nel fatto che al cuore delle loro storie si trova così semplice presentata la loro esperienza con Dio, riflesso fondamentale della vita di orazione e donazione. Questo ha l'intenzione di essere un metodo di avvicinamento alla vita religiosa e anche di scoprire il nocciolo dell'insegnamento ignaziano e teresiano per poter *vedere* e *gustare* ulteriormente la loro esperienza profonda di Dio, così com'è

rispecchiata nella loro presentazione autobiografica, laddove si trova anche la loro risposta alla chiamata gratuita e amorevole del Signore.

In questa prospettiva, la motivazione principale per la scelta del presente tema risiede proprio nel fascino personale davanti all'*Autobiografia* di Ignazio e di Teresa, nella quale si osserva la storia di ognuno che, *toccato* profondamente da Dio, risponde poi, in modo così sorprendente e totale, alla sua chiamata radicale, una chiamata che è insieme fondante e fondamentale per il raggiungimento della perfezione della carità. Perciò, in questo iter di esplorazione di Ignazio e Teresa – tramite le loro autobiografie – si trova l'altra motivazione del tema, che è in definitiva un'accoglienza dell'invito dei due mistici per il personale viaggio interiore.

Tale motivazione viene ispirata anche dal contesto storico attuale, il quinto centenario della nascita di Santa Teresa d'Avila, in cui si trova un ambiente fecondo per un confronto tra l'esperienza del Maestro Ignazio e quella della Santa d'Ávila.

## 2. Scopo

Ignazio di Loyola e Teresa d'Avila hanno vissuto tempi di grande difficoltà sia interiore che esteriore, in alcuni casi perfino un profondo «deserto interiore» come luogo della verità e del silenzio, del dialogo creativo e complesso con Dio. Nella preghiera, fatta nel silenzio, s'incontra la loro prima «alleanza», il momento in cui Dio li chiama ad una vita di unione e comunione con lui.

Che essi abbiano vissuto un'esperienza profonda del Dio trinitario è un dato di fatto, che si ritrova in modo concreto nelle loro *Autobiografie*. Tali esperienze hanno poi trovato il loro perfezionamento alla scuola della carità. Tale itinerario di perfezione, che si può intendere come arte spirituale dell'esperienza di Dio, ha portato con sé un bagaglio di elementi fondamentali della vita spirituale, riassunti semplicemente nel *triangolo*: digiuno – preghiera – elemosina.

Lo scopo principale del presente lavoro è di fare un'analisi delle esperienze spirituali raccontate nello scritto autobiografie di Ignazio di Loyola e di Teresa d'Ávila, ossia delle vite toccate da Dio, della pedagogia e *dell'agire* di Dio nella loro vita. In questo itinerario di studio si intende osservare gli elementi costitutivi dell'esperienza di Ignazio e Teresa e come sono riusciti a realizzare non solo un cambiamento radicale della loro vita, ma anche a diventare modelli per gli altri nella dinamica dell'abbandono completo a Dio nel servizio per il prossimo.

Dopo le loro esperienze di purificazione, essi hanno affermato con la loro vita una disponibilità totale verso la chiamata di Dio. In queste esperienze spirituali si identifica una libertà interiore che fa parte di un viaggio personale di unione con Dio, che sia Ignazio che Teresa lo hanno completamente percorso.

Si apre così lo scopo secondario della ricerca, quale desiderio di intuire – soprattutto nel capitolo quarto – gli aspetti convergenti e gli elementi divergenti che sorgono dai due percorsi umani e spirituali, come confronto davanti alle sfide pastorali attuali. Nella stessa logica, diventa necessario esaminare anche la attualizzazione delle due autobiografie davanti al mondo contemporaneo e le modalità con cui i loro insegnamenti si presentano al lettore moderno.

### 3. Struttura

La struttura del presente studio prevede un andamento graduale e sistematico. La tesi è divisa infine in quattro capitoli.

Nel Capitolo I, essendo il capitolo introduttivo del lavoro, si desidera creare il contesto storico ed ecclesiale del Cinquecento spagnolo. Il periodo in cui vissero Ignazio e Teresa è conosciuto come un secolo di grandi cambiamenti sociali, nell'arte e nella cultura. L'apparizione del movimento culturale dell'*Umanesimo* ha influito sulla vita ecclesiale e spirituale del *Secolo d'Oro*, perciò si ritiene opportuno esaminare anche questa corrente culturale e artistica, nonché gli aspetti principali della Riforma e Controriforma, in quanto essi costituiscono una parte importante della situazione sociale ed ecclesiale in cui Ignazio di Loyola e Teresa d'Ávila sono vissuti e maturati. Sempre nel primo capitolo si realizzerà anche un'analisi delle espressioni dell'esperienza di Dio come biografia e autobiografia spirituale, insieme alla verifica dell'aspetto della memoria come realtà fondamentale dello scritto autobiografico.

Con il Capitolo II, intitolato *Hechos del Padre Ignacio*, si entra nel nucleo della vita e dell'esperienza spirituale di Ignazio, approfondendo così il suo scritto autobiografico, cioè gli aspetti introduttivi del testo e alcune particolarità contenutistiche.

Si osserveranno, di seguito, la genesi della conversione di Ignazio, con le tappe riguardanti il lungo percorso di formazione accademica e spirituale e i linguaggi specifici ignaziani che rivelano la sua esperienza umana e spirituale, nell'intento di cogliere il nocciolo del suo percorso spirituale e il messaggio della sua esperienza di Dio.

Nel Capitolo III, dal titolo *Libro de la Vida de la Madre Teresa*, si seguirà la stessa logica del secondo capitolo, e si approfondirà la autobiografia di Teresa insieme con alcuni elementi particolari al suo interno relativi all'inizio della vita monastica, nonché i linguaggi teresiani e le modalità di progresso spirituale vissute dalla Santa d'Avila. Inoltre, saranno esaminati alcuni aspetti dell'orazione teresiana – rintracciati nel suo scritto autobiografico – tanto più la sua esperienza mistica, che sarà rivista come chiave della sua esperienza umana e spirituale.

Il capitolo IV, intitolato *Insegnamenti dei due mistici in un'ottica pastorale*, sarà dedicato ad analizzare prima di tutto il «patronato» di Ignazio e il «dottorato» di Teresa, come forma di riconoscenza della Chiesa sulla loro esemplarità umana e spirituale, rispecchio dell'autorità dei due mistici. Si continuerà, di seguito, a confrontare le due figure e modelli di vita spirituale – scoperti nelle loro autobiografie – e a identificare le loro risposte convergenti e divergenti davanti alle sfide pastorali attuali.

#### **4. Metodi**

Per una più approfondita ricerca sull'esperienza spirituale di Teresa in confronto con quella di Ignazio, si utilizzeranno – soprattutto nel primo capitolo della tesi – il metodo storico-descrittivo e quello storico-critico.

Nel secondo e nel terzo capitolo, avendo questi lo scopo di esaminare il percorso della loro esperienza spirituale e i modi in cui il cammino della loro conversione ha inizio e coinvolge in maniera man mano più completa l'intera esperienza esistenziale di questi due Santi, si adopererà il metodo analitico e sintetico.

Nel quarto capitolo, in cui si proporrà un confronto tra le due esperienze spirituali e si indicheranno alcuni aspetti contemporanei della spiritualità di Sant'Ignazio e Santa Teresa, si adotterà il metodo comparativo insieme con quello analitico e sintetico.

Lo scopo dei metodi presenti è di conquistare un senso più attivo e completo della figura di Ignazio e Teresa e dei loro insegnamenti incontrati lungo le loro letture, soprattutto nei loro scritti autobiografici.

#### **5. Limiti**

Il presente studio parte da un'ipotesi fondamentale: Santa Teresa e Sant'Ignazio hanno un percorso di maturazione spirituale con alcuni punti in comune. Quest'avvicinamento avviene non solo perché, come succede di solito, la maturazione spirituale contiene in genere delle caratteristiche distinte e viste come universali, ma perché Ignazio e Teresa partono da una



conversione fondamentale identificata come invito per una nuova direzione della loro vita. La tesi cerca di presentare la loro vita e i loro insegnamenti rintracciati nei loro scritti autobiografici (*Hechos del Padre Ignacio* di Ignazio di Loyola e *Libro de la Vida de la Madre Teresa*)<sup>1</sup> e mostrare la loro somiglianza a partire da due punti fermi della loro spiritualità: azione e contemplazione.

Partendo dal metodo analitico, si desidera andare al cuore dell'*Autobiografia* di Ignazio e di Teresa, cioè, osservare e analizzare come Dio è intervenuto nella vita di questi due grandi mistici del Cinquecento. Tale analisi mette in luce un altro elemento comune della loro esistenza umana e spirituale: la chiamata e la risposta data a Dio. Si intravedrà, quindi, anche il modo con cui loro hanno risposto alla chiamata di Dio. In questo modo si scrutano le loro particolarità e quelle dei loro cammini di maturazione e di unione con Dio.

Sorgono, quindi, due questioni; da una parte, le modalità con cui Ignazio cerca la coerenza e la conformità con la chiamata di Dio, con una vita identica con la volontà divina; dall'altra, il modo con cui Dio «tocca» Ignazio. Tale questione appare come la domanda chiave non solo per intravedere le particolarità ignaziane, ma anche per rilevare il fatto che l'«intervento» di Dio è integrale e individuale.

Il percorso dell'*arte del pregare* di Teresa sulla via della santità verrà analizzato allo stesso modo. Le modalità del «tocco» di Dio verso Santa Teresa saranno approfondite nella stessa maniera.

Le manifestazioni dell'esperienza spirituale di Ignazio e Teresa diventano il punto centrale del presente studio, insieme alle loro avventure spirituali, presentate nei loro scritti autobiografici, saranno messe in parallelo per poterle analizzare minuziosamente in riguardo all'attualizzazione del loro messaggio spirituale.

## 6. Studi precedenti

Per una prospettiva più globale del contesto della ricerca rispetto al confronto tra l'esperienza spirituale di Ignazio di Loyola e Teresa d'Ávila, si ritiene opportuno evidenziare i vari studi apparsi su questo argomento.

---

<sup>1</sup> Dato che Sant'Ignazio di Loyola e Santa Teresa d'Ávila non hanno messo un titolo per le opere autobiografiche, *Hechos del Padre Ignacio* e *Libro de la Vida de la Madre Teresa* sono diventati i titoli delle due autobiografie. Con il tempo, nel caso di Ignazio, il titolo è stato cambiato per l'«Autobiografia» e il «Racconto del Pellegrino». Nel caso di Teresa, il titolo è rimasto semplicemente «Vita» o «Autobiografia» di Santa Teresa d'Ávila.



Lo studio ritenuto come il più antico è quello di Victoriano Larrañaga, *La espiritualidad de San Ignacio de Loyola. Estudio comparativo con la de Santa Teresa de Jesús*, pubblicato a Madrid nell'anno 1944. Con la sua ricerca, Larrañaga parte dalle caratteristiche principali della spiritualità di Ignazio, intravede le influenze di Ignazio in Teresa e poi punta su uno studio comparativo tra il *Castello interiore* e gli *Esercizi spirituali*, con alcuni elementi ripresi dall'*Autobiografia* e dal *Diario spirituale*.

Ignazio Iglesias, da parte sua, scrive nell'anno 1982 un articolo intitolato «Teresa y la espiritualidad ignaciana», pubblicato all'interno del numero 52 della rivista *Manresa*. In maniera piuttosto generale, Iglesias concentra la sua attenzione sugli aspetti sintetici della spiritualità di Ignazio che si intrecciano e stanno in chiara relazione con la figura di Teresa, come l'orazione e l'ascesi.

Nell'anno 1983, in occasione del Quarto Centenario della morte di Teresa, appare a Roma uno studio comparativo proposto da Antonio Queralt e Manuel Ruiz Jurado. Il loro studio cerca di evidenziare i punti di distinzione dei due cammini notando, al tempo stesso, un certo legame tra Ignazio e Teresa alla luce della cristologia e della pneumatologia.

Più recente è lo studio di Angela Tagliafico, pubblicato nell'anno 2009, che cerca di approfondire la relazione tra l'itinerario spirituale di Ignazio e quello di Teresa partendo da come essa si evidenzia in tutti i loro scritti. Il lavoro della Tagliafico si concentra sul cristocentrismo, la preghiera e il servizio ecclesiale.

Per quanto riguarda il 2015, anno del Quinto Centenario della nascita di Santa Teresa, si rilevano, all'interno del numero 342 di *Manresa*, alcuni ulteriori contributi incentrati su un approfondimento del confronto della spiritualità di Teresa e di Ignazio, particolarmente in relazione alle opere di quest'ultimo e al rapporto con la sua Compagnia. Si ricordano anche gli articoli di Teófanés Egido, «“La principal ayuda que he tenido”. Santa Teresa y los de la Compañía de Jesús» e quello di Manuel Ruiz Jurado, «Santa Teresa y los jesuitas».

Altri due articoli, comparsi nello stesso numero della rivista, vengono considerati più somiglianti all'idea di fondo che orienta il lavoro per questa ricerca dottorale. Il primo, scritto da Mar Camargo Candelas, propone un viaggio di riflessione su *Moradas* di Santa Teresa e gli *Ejercicios Espirituales* di Sant'Ignazio. Il secondo, intitolato «Ignacio de Loyola y Teresa de Jesús, afinidades místico-teológicas», viene proposto da Rogelio García Mateo. In quest'ultimo si osservano gli elementi costitutivi della forte vicinanza di Ignazio e di Teresa rispetto all'esperienza di Dio,

vicinanza che viene osservata ripercorrendo alcuni scritti dei due grandi mistici spagnoli.

## **7. Originalità**

Gli scritti e gli studi su sant'Ignazio di Loyola e Teresa d'Avila, sul presente argomento – come si è visto finora – sono di carattere generale o approfondiscono altri elementi dello studio del binomio Ignazio-Teresa.

La novità del presente studio risiede, da una parte, proprio nella linea costruttiva del dibattito di presentare Ignazio e Teresa e la loro esperienza spirituale e, d'altra parte, si approfondiscono nell'ultimo capitolo gli elementi costitutivi delle risposte convergenti e divergenti su alcune sfide pastorali attuali.

Per le risposte convergenti di Ignazio e Teresa, si sono identificate due elementi: la misericordia di Dio e il servizio della carità. Tali elementi si incontrano lungo la lettura dei loro scritti autobiografici e percorrono la stessa dinamica spirituale.

Sebbene il percorso verso l'unione con Dio sia universale, nel caso dei due mistici spagnoli appaiono sfumature e aspetti particolari del loro insegnamento e del loro modello spirituale.

Le differenze sorgono proprio dalla diversità della formazione e dell'approfondimento della chiamata personale di Ignazio e Teresa, differenze di forma, ma non di essenza.

Come aspetti divergenti si sono identificati tre elementi: il primo riguarda i due modi di ascoltare Dio, il secondo i due modi di vivere con Dio e il terzo i due modi di servire Dio. Ogni modo contiene quindi due elementi diversi, visti come risposte divergenti alle sfide pastorali attuali.



## CAPITOLO I:

### **L'ambiente storico-spirituale del XVI secolo**

#### **Introduzione**

Per situare le due personalità della nostra ricerca sull'esperienza spirituale di Ignazio di Loyola e di Teresa d'Avila, si dovrebbe ora analizzare in modo puntuale l'ambiente sociale, ecclesiale e spirituale del loro periodo storico.

In questo capitolo – che potremmo chiamare «introduttivo» – si desidera collocare l'ambiente storico e spirituale della presente ricerca. Perciò sarà analizzato in genere l'ambito storico, ecclesiale e spirituale del Cinquecento spagnolo.

Il Sedicesimo secolo è stato uno di grande importanza anche per la Chiesa. A questo secolo è legato il Concilio di Trento, il Concilio che contrastò e ridimensionò anche la riforma protestante. Le riforme ecclesiali compiute dal Concilio, non sono da considerarsi secondarie o inadeguate all'epoca, tutt'altro. Certo, in seguito le problematiche della storia richiederanno un ripensamento su alcuni orientamenti del Concilio, tuttavia non si può negare che grande è stata la risposta data all'assalto della mondanità entrata perfino nei livelli più alti della Chiesa: si pensi ai nuovi Ordini e congregazioni sorti in quel periodo, espressione della riscoperta del Vangelo come fonte di vita e di dono di se stessi al prossimo, in particolare alle classi sociali colpite da grave disagio esistenziale sotto molteplici punti di vista, da abbandono e da forme inammissibili di sfruttamento e di violenza.

Quindi, fu una stagione storica segnata dall'accoglienza nel proprio cuore, da parte di molti, dello spirito ecclesiale quale la grazia: linfa vitale che risanò e spinse non pochi a farsi lieto annuncio del Vangelo nel dono

totale di se stessi. Occorre, perciò, riscoprire, al di là dei limiti propri di ogni epoca, la bellezza e la grandezza della risposta di fede e di amore che Sant'Ignazio e Santa Teresa diedero alle sfide della storia dell'umanità in quel tempo.

In questo peculiare ambito, si può osservare e puntare su una certa «autoriforma»<sup>1</sup> della Chiesa stimolata anche da illustri figure e da santi come Teresa d'Avila e Ignazio di Loyola.

Perciò, la presentazione della spiritualità e dei movimenti carismatici del *Secolo d'Oro* sarà essenziale in questo presente capitolo, in modo particolare la *devotio moderna*.

### 1. La *Devotio Moderna*

Movimento spirituale di grande semplicità evangelica, che si diffonderà ulteriormente in Germania e Francia, si sviluppò primariamente nei Paesi Bassi. Era visto come una corrente spirituale, con influssi sociali, che mirava all'autocontrollo e a un certo approfondimento della preghiera, elementi visti e vissuti sotto il dominio del Vangelo e nella luce della quotidianità, della vita comune<sup>2</sup>.

La caratteristica principale, tuttavia, del nuovo movimento spirituale rimane il metodo imposto sulla preghiera e sull'esame di coscienza quotidiano. Infine, la *Devotio moderna*, semplicemente vista come un corrente popolare, cercava di attualizzare il messaggio della vita cristiana e di puntare proprio sull'ordinarietà che risale al vivere della quotidianità. La *Devotio moderna* desiderava purificare la mentalità della vita popolare e organizzare piccoli gruppi per vivere le proposte del Vangelo nella preghiera interiore<sup>3</sup>.

Per esempio, nel periodo in cui vissero Ignazio e Teresa nella Spagna del XVI secolo, una certa influenza si pone sull'orazione mentale, formandosi

---

<sup>1</sup> Una prospettiva storica, con implicazioni ecclesiali, è proposta in modo magistrale da Joseph Lortz. Egli afferma: «L'atmosfera religioso-morale-spirituale del secolo XVI, accanto ai più gravi fenomeni di disgregazione, è fortemente influenzata dalla vita, dall'opera, dalla preghiera e dagli scritti d'Ignazio di Loyola, Teresa di Gesù, Filippo Neri, Vincenzo de' Paoli: vero secolo di santi. Che quelle manifestazioni non siano dei casi isolati, ma radicati profondamente e ampiamente nella Chiesa, lo dimostra il fatto che l'autoriforma della Chiesa prosegue...», in J. LORTZ, *Storia della Chiesa*, 30.

<sup>2</sup> Un ampio articolo – che riprende il tema della *devotio* – è quello dello studioso A. HUERGA, «Devotio moderna», 543-549.

<sup>3</sup> G. DUMEIGE, «Storia della spiritualità», 1560-1562.

così una metodologia della preghiera per i grandi ordini religiosi del tempo<sup>4</sup>.

Fiorenzo Radewijns (1350-1400), precedentemente aveva fondato una comunità dei canonici regolari di «Sant'Agostino a Windesheim», nel 1387, come la terza forma del nuovo movimento spirituale<sup>5</sup>, che viveva secondo il movimento spirituale della *Devotio*<sup>6</sup>.

Man mano il nuovo movimento spirituale si è sviluppato in modo da influire non soltanto sul contesto germanofono, ma, arrivando nella Penisola Iberica, la metodologia della preghiera era diventata un punto centrale della vita spirituale.

Tuttavia, una delle persone più rappresentative in tal ambiente rimane García de Cisneros, di taglio benedettino, che ha scritto il suo studio spirituale sistematico intitolato *Exercitatio de la vida espiritual*. Pare che quest'opera avesse avuto un grande influsso su Ignazio quando scrisse gli *Esercizi spirituali*<sup>7</sup>, persino Ignazio conobbe soprattutto a Parigi la *Devotio moderna*. L'opera spirituale che si è diffusa in modo straordinario in quest'ambiente di sviluppo della vita cristiana è il libro attribuito a Toma da Kempis, *Imitazione di Cristo*<sup>8</sup>.

---

<sup>4</sup> «Si concretizza essenzialmente nella programmazione sistematica e nella metodologia dell'orazione mentale, che entra ufficialmente nel programma della vita monastica e in quello di alcuni ordini religiosi come i domenicani, i francescani, i gesuiti e i carmelitani», in A. TAGLIAFICO, *Ignazio di Loyola*, 25; V. BERTRÁN DE HEREDIA, *Las corrientes de espiritualidad*, 92-110. L'articolo di C. CATENA, «La meditazione in comune», 315-350, svela proprio il percorso dell'orazione mentale nell'ordine carmelitano, con suoi aspetti particolari, che era entrato sottilmente nell'essenza spirituale carmelitana. Lo studio di I. IPARRAGUIRRE, «La oración en la Compañía», 455-487, cerca di approfondire la realtà della orazione nella Compagnia di Gesù e le sue profonde implicazioni.

<sup>5</sup> La caratteristica principale di questo ramo del movimento segue gli elementi principali della *Devotio*, come: «lay enthusiasm for the writings of the mystics, meditation on aspects of life of Jesus: the ethos of the *Devotio Moderna*», in D. MACCULLOCH, *Reformation*, 75; E.L. EISENSTEIN, *The Printing Revolution*, 84.

<sup>6</sup> Su questo argomento si trova soprattutto lo studio di Louis Cognet, studioso francese del giansenismo. Nel suo studio, egli cerca di approfondire l'influsso della *Devotio moderna* nel paradigma protestante e il percorso del nuovo movimento spirituale, in L. COGNET, *Introduzione ai mistici*.

<sup>7</sup> Su quest'argomento si sono scritti tanti studi pertinenti. Uno che si ritiene adatto per quest'argomento è quello di A.M. ALBAREDA, *S. Ignazio a Montserrat*, 102-110.

<sup>8</sup> Tale libro diventò subito un classico della letteratura spirituale del Cinquecento, libro letto sicuramente da Ignazio e Teresa, che ne hanno, tra l'altro, colto il messaggio centrale: il modello di Cristo, la persona e la sua personalità che diventava il punto centrale della loro vita, quindi fino ad arrivare alla *vita cristocentrica*. Una versione

Questo movimento di rinnovamento della vita spirituale aveva il ruolo di riprendere le fonti del cristianesimo, quale la lettura della Sacra Scrittura e la vita di preghiera. Il senso del rinascimento spirituale sta alla base della presente spinta interiore del progresso della relazione con Dio. Una realtà che ha avuto un forte influsso in questa riforma spirituale fu anche la realtà sociale in cui la povertà e la peste occupavano un posto molto presente nella società del Cinquecento.

Rimane da osservare in particolare lo sguardo di questo movimento spirituale che impresse nella realtà sociale ed ecclesiale e diventò un vero lievito per i successivi cambiamenti della Chiesa. Tale movimento diventò subito non solo un movimento orante, ma anche attivo e all'avanguardia riguardo ai nuovi libri e a nuove ermeneutiche dei testi sacri. Finalmente, questa corrente è diventata un vero e proprio movimento di rinascita interiore, che si basava soprattutto sull'umanità di Cristo, quale la vita, morte e resurrezione associata con la sua divinità.

Ignazio e Teresa, tra l'altro, hanno avuto l'occasione di entrare in contatto con questo movimento più con i libri scritti in questo periodo, che con la realtà diretta. Soltanto Ignazio aveva avuto a Parigi un diretto contatto con i «Fratelli di vita comune», nel cui Collegio era alloggiato durante i suoi studi. Poi ambedue i mistici seicenteschi avevano scoperto e meditato, come si è visto sopra, un frutto di questo movimento, che è il libro *Imitazione di Cristo*.

## 2. Il movimento rinascimentale

Dopo il periodo del Medio Evo<sup>9</sup> in cui tutto sembra che sia stato centrato sull'idea di teocentrismo, ora, con il Rinascimento<sup>10</sup>, si passa a una visione più antropocentrica<sup>11</sup>. Questa direzione ha avuto un grande influsso in tutti i settori della società, nella Chiesa e nel vissuto spirituale.

Si desiderava con questa corrente artistica e culturale, quindi, di implementare una nuova direzione circa l'importanza dell'uomo nella società. Si sta affacciando, in definitivo, una nuova corrente che, come qualsiasi altra corrente nella storia, desiderava proporre una nuova direzione, un profondo cambiamento. Questo termine avrà una

---

recente è TOMA DA KEMPIS, *Imitazione di Cristo*. Una particolare presentazione storica e letteraria si trova nell'*Introduzione* di W.C. CREASY, nello studio *The Imitation of Christ*, XIII-XLIX.

<sup>9</sup> K. BURDACH, *Dal Medioevo alla Riforma*.

<sup>10</sup> K. BURDACH, *Riforma, Rinascimento, Umanesimo*.

<sup>11</sup> K. BURDACH, *Significato ed origine delle parole*.



manifestazione sociale di grande importanza per i mutamenti successivi, soprattutto nella Chiesa Cattolica.

Il movimento rinascimentale<sup>12</sup> è stata un'età che si manifestò soprattutto nell'ambito sociale, artistico e culturale ed esercitò grandi influssi nell'universo ecclesiale e copre una realtà storica di quasi due secoli, dal XIV fino al XVI secolo.

Dopo la crisi del Medio Evo, ora il desiderio del nuovo spinge l'uomo a rivitalizzare il suo mondo con la novità. Da qui appare anche la grande volontà di scoprire nuove terre (la scoperta dell'America, per esempio, nel 1492), per stimolare e favorire nuove linee di comunicazione e di scambio economico, punti che facilitano il progresso e la novità<sup>13</sup>. Questo rinnovamento è stato analizzato nei termini della «rinascita»<sup>14</sup> dal filosofo Nicola Abbagnano<sup>15</sup>.

Si sta affacciando, dunque, un movimento culturale dell'evo moderno, che ebbe influssi nell'ambito sociale e poi ecclesiale, e che cercava soprattutto di appoggiare il suo programma sul *ritorno alle fonti*<sup>16</sup>, «che si esplicò fecondamente nella riconquista della Sacra Scrittura e dei Padri della Chiesa; un movimento d'inestimabile importanza specialmente per la Riforma cattolica del secolo XVI»<sup>17</sup>.

Eventi come il Concilio di Basilea, la pace instaurata grazie all'influsso di Nicolò V, la restaurazione dello Stato pontificio e l'intenzione del Sommo Pontefice di fare una vera e profonda riforma della Chiesa rappresentano una fase importante di questo periodo. Successivamente questi eventi furono completati dalle diverse crisi sociali e in breve tempo si arrivò all'apogeo del Rinascimento<sup>18</sup>.

---

<sup>12</sup> Una presentazione del contesto italiano del Rinascimento viene proposta dallo studio di H. BARON, *The Crisis of the Early*, in cui si osserva la decadenza della società riguardo al sentimento religioso.

<sup>13</sup> A. GENTILI – M. REGAZZONI, *La Spiritualità della Riforma Cattolica*, 15.

<sup>14</sup> D. MACCULLOCH, *Reformation*, 76-77.

<sup>15</sup> «il rinnovamento non è più il [...] vivere soltanto nel puro rapporto con Dio, ma il rinnovarsi dell'uomo nei suoi poteri umani, nei suoi rapporti con gli altri uomini, col mondo e con Dio. Una rinascita in Dio, un senso rinnovato, più genuino, del rapporto dell'uomo con Dio, non è escluso, anzi è considerato come la condizione prima del rinnovamento; ma non esaurisce il significato di rinascita. Questa investe l'intero mondo dell'uomo: la sua attività pratica, la sua arte, la sua poesia, la sua vita associata», in N. ABBAGNANO, *Storia della filosofia*, 9.

<sup>16</sup> J. LORTZ, *Storia della Chiesa*, 62.

<sup>17</sup> J. LORTZ, *Storia della Chiesa*, 62.

<sup>18</sup> H. JEDIN, *Storia della Chiesa*, 284.

Diventa sempre più evidente che tale corrente culturale influenzò sempre di più il contesto ecclesiale e, insieme con l'Umanesimo, portò la società e la Chiesa ad aprirsi verso le nuove realtà<sup>19</sup>.

Un aspetto che si ritiene importante per il presente studio, soprattutto per inquadrare il movimento rinascimentale nell'epoca di Teresa d'Avila, è stata l'emancipazione della donna nella società. Nel Medio Evo, la donna aveva uno statuto speciale, con un lavoro innanzitutto domestico, quindi senza un'implicazione sociale. In questo periodo del Rinascimento si osserva un'apertura della mentalità verso la donna e la sua presenza attiva nella nuova corrente. Anche per questo motivo, la presenza della libertà<sup>20</sup>, come un tema centrale di questo periodo, influì tanto sul mondo femminile e, in un certo senso, sul rapporto tra l'uomo e la donna e la donna e la società.

### 3. La corrente dell'Umanesimo

Come una continuazione del Rinascimento, si osserva ora come tale movimento prese un approccio letterario riguardo alla nuova corrente. L'umanesimo<sup>21</sup>, quindi, si definisce come un movimento culturale-ideologico<sup>22</sup> e letterario che partì principalmente da Firenze e si svolse proprio nel periodo in cui vissero Ignazio e Teresa d'Avila.

L'umanesimo<sup>23</sup> amava i veri rapporti umani e lo stile letterario dell'epistola<sup>24</sup>, ambiti in cui ambedue i Santi hanno dato un buon

---

<sup>19</sup> Un pertinente studio sul presente argomento si trova nello studio di J. KRAYE, *Introducción al humanismo renacentista*.

<sup>20</sup> Joseph Lortz cerca, da parte sua, di approfondire il concetto della libertà proprio nell'ambiente dell'emancipazione della donna nel periodo rinascimentale. Su questo egli afferma: «La libertà fu sopravvalutata a scapito della fede. Da qui trasse origine e si alimentò quella concezione unilaterale che fino ad oggi considera il Rinascimento come un periodo di libertà, interrotto purtroppo dalla riforma e dalla Controriforma [...]», e continua spiegando che l'«ideale di vita»: «si manifestò [...] nel sorgere di una nuova vita sociale. La sua principale caratteristica è l'«emancipazione» della donna [...]», in J. LORTZ, *Storia della Chiesa*, 67.

<sup>21</sup> G. TOFFANIN, *La religione degli Umanisti*; C. TRINKAUS, «Humanist treatis on the Status», 7-45; C. ANGELERI, *Il problema religioso del Rinascimento*; M. SEIDLMAYER, *Religiös-ethische Problema*, 273-294; E. HASSINGER, *Das Werden des neuzeitlichen Europa*, 23-50.

<sup>22</sup> E. FROMM, *L'umanesimo socialista*; S. PULEDDA, *Interpretazioni dell'Umanesimo*.

<sup>23</sup> Si sostiene insieme a Luigi Todesco la «definizione» dell'umanesimo come corrente che propone gli scritti antichi e il loro influsso e ispirazione come fonte dell'essere migliori: «il nome *umanesimo* deriva dalle espressioni usate nel Cinquecento ad indicare gli scritti antichi nel loro complesso (*humanae litterae*) e l'ispirazione ad

contributo, trasformando l'epistola in mezzo per trasmettere la loro direzione sociale e spirituale.

Si prende coscienza sempre di più che tale movimento, fondamento della civiltà moderna, cercava di aprire al gusto per la formazione spirituale e nondimeno per quella sociale e morale-civica<sup>25</sup>. Si apre così una concezione dell'uomo riguardo alla sua dignità, al suo valore davanti agli altri, quindi, una visione umanista che pone l'uomo non soltanto al centro, ma lo fa diventare il prototipo e la *matrice* delle società<sup>26</sup>.

Questo ritorno alle origini letterarie e filosofiche ispirava la cultura dell'umanesimo nel cercare il meglio dell'umano, prospettiva ben sviluppata, con un aroma spirituale, soprattutto da Ignazio.

Teresa d'Avila e soprattutto Ignazio, insieme con la sua Compagnia, furono presi da questo ideale del *magis*, un cercare continuo del migliore e dell'eccellenza, portati proprio da questo movimento e dal pensiero umanista. In seguito, Ignazio portò al compimento «il primo ordine d'insegnamento», sempre alla luce dell'educazione e della formazione fondati sugli *studia humanitatis*<sup>27</sup>. Teresa, da parte sua, entrò anche lei su

---

assimilarne lo spirito per rendersi umanamente migliori (*studia humanitatis*)», in L. TEDESCO, *Storia della Chiesa*, 155.

<sup>24</sup> Si osserva, insomma, come l'Umanesimo ebbe influenza in Ignazio e Teresa a questo livello, sempre nel contesto dell'apertura e dell'innovativo. Sosteniamo l'idea di Lortz che propone una presentazione chiara e profonda del contesto dell'umanista come focalizzazione all'uomo nel campo dell'educazione e formazione: «Con termine *umanesimo* si designa quell'aspetto del movimento rinascimentale che si esprime di preferenza nel campo della cultura letteraria, del linguaggio, dell'educazione e della scienza. Frutto della vita culturale dell'umanesimo sono le numerose edizioni soprattutto di autori antichi, ed anche una cospicua letteratura dialogica ed epistolare. L'umanista amante dei contatti umani e delle relazioni epistolari dimostrava volentieri il suo amore per l'antichità [...]», in J. LORTZ, *Storia della Chiesa*, 67.

<sup>25</sup> Su quest'argomento, Eugenio Garin propone una particolare descrizione delle principali caratteristiche dell'Umanesimo nella società del XVI secolo, nel suo studio *L'educazione umanistica in Italia*, 6-10. Dello stesso autore, *La cultura del Rinascimento*, 25.

<sup>26</sup> Questo periodo diventa pian piano un culto, come osservava anche Étienne Gilson: «[...] culto dell'antichità greca e romana, senso del valore e della bellezza, della forma presa in se stessa e sentimento corrispondente del valore e della dignità della natura e dell'uomo, preso come tale», in E. GILSON, «Umanesimo e cristianesimo», 568.

<sup>27</sup> J.W. O'MALLEY, *The First Jesuits*, 15-16. Un articolo che presenta minuziosamente il legame di Sant'Ignazio all'umanesimo è quello di R. GARCÍA MATEO, «Ignacio y el humanismo», 261-288.

questo «versante umanistico», godendo della formazione letteraria del suo tempo, accordando così rettamente il *pathos* con l'*ethos*<sup>28</sup>.

È sempre importante ricordare che tale movimento letterario influì sulla visione dell'uomo legata alla spiritualità medievale, cercando di mettere l'uomo al centro, naturalmente in un antropocentrismo frutto di una forte distanza dalle realtà presa di Medio Evo, un «antropocentrismo al posto del teocentrismo della Scolastica»<sup>29</sup>.

Ora si osserva facilmente come l'influsso di questa corrente sia entrata nella visione anche religiosa del Cinquecento e si sia elaborata nel fare e nel cercare il migliore, con altre parole, nel concetto del *magis* come stimolo per liberarsi dalla mediocrità, secondo la profonda presentazione di Juan Plazaola Artola<sup>30</sup>.

Quest'apertura soprattutto della mentalità e della ricerca dell'*Altro*<sup>31</sup> come novità e innovazione portò man mano anche nella Chiesa un vento di riforma, di rinnovamento dei costumi e della mentalità riguardo alla formazione religiosa.

Uno degli esempi più noti di questo movimento letterario riguarda la fondazione della Biblioteca della Chiesa Romana, storia che arriva fino a Papa Nicolò V<sup>32</sup>, promotore della cultura e dell'arte.

Esiste, quindi, un vero legame tra il Rinascimento e il Medioevo; infatti, questi evidenti due periodi della storia s'intrecciano e pare che il tardo Medioevo coincida con l'inizio del Rinascimento<sup>33</sup>.

<sup>28</sup> Una visione, più nell'ambito delle idee umanistiche, è ben presentata da E. SALMANN, nel suo piccolo saggio *Il respiro della benedizione*, 91: «il versante umanistico, il *pathos* ed *ethos*... ambedue le forme hanno la loro legittimità, il loro splendore e la loro ambivalenza, e forse esse si mescolano e si configurano in [...] Teresa d'Avila».

<sup>29</sup> È evidente che quest'umanesimo apparve come una «controriforma» di quello che proponeva tutto il mondo del Medio Evo con la sua antichità: «[...] insomma la riaffermazione trionfale dell'antropocentrismo al posto del teocentrismo della Scolastica [...]», in L. TEDESCO, *Storia della Chiesa*, 155-168.

<sup>30</sup> Il suo studio dell'umanesimo affronta sin dall'inizio questa principale caratteristica del Cinquecento, soprattutto nell'ambito della Compagnia di Gesù, in *Prologue. The Jesuits*, xi-xv.

<sup>31</sup> RICOEUR, P., *Sé come un altro*, 80-114.

<sup>32</sup> Su questo importante tema esistono alcuni studi che approfondiscono l'influsso di Papa Nicolò V nel Rinascimento: B. DE ROSSI, «De Origine Historia Indicibus Scrinii», I-CXXXII; J. BIGNAMI ODIER, *La Bibliothèque Vaticane de Sixte IV*; C. CARLEN, *The Popes and the Vatican*.

<sup>33</sup> Sempre con uno sguardo molto profondo, lo storico Joseph Lortz affronta questa realtà che risale fino all'anno 1450: «L'incipiente età moderna è quindi da considerarsi

Una certa rilevanza dell'umanesimo fu ben presente anche in Spagna, ma la situazione religiosa rimase qui ben centrata nella Chiesa, grazie all'influsso di Carlo V, e non ebbe naturalmente una presenza «illuminista» come in Italia, Germania o Francia. Grazie anche alla presenza del cardinale francescano Francesco Jiménez de Cisneros<sup>34</sup>, arcivescovo di Toledo, la Spagna non sentì così tanto il grande influsso dell'allontanamento della Chiesa. Questa figura<sup>35</sup> aiutò a mettere al servizio della Chiesa la corrente dell'umanesimo e non all'opposto<sup>36</sup>.

Rimane da intravedere in seguito come questi due movimenti abbiano portato una nuova corrente anche nella Chiesa e come abbiano influito la visione globale del XVI secolo.

### 3.1. *Girolamo Savonarola (1452-1498)*

Sempre nell'ambiente umanista, la formazione religiosa tornò alle fonti e si diede una grande attenzione sulla Bibbia e alla Patristica. Dopo l'effimero concilio di unione di Ferrara-Firenze (1431-1445), la vita

---

come legata molto strettamente al Medioevo; Rinascimento e Umanesimo, le basi portanti dell'età moderna, coincidono in parte cronologicamente col tardo Medioevo. Nella storia della Chiesa però esse entrano solo più tardi, cosicché in essa è possibile una divisione più netta [...]», in J. LORTZ, *Storia della Chiesa*, 38.

<sup>34</sup> «Nei primi anni del Cinquecento la figura del frate minore osservante Francisco Jiménez de Cisneros (1436-1517), confessore della regina Isabella, divenuto poi arcivescovo di Toledo, cardinale, capo dell'Inquisizione spagnola e reggente di Castiglia, esemplifica il grado di compenetrazione di religione e potere e fino a che punto i più ispirati desideri di riforma (che diedero impulso alle missioni interne e americane, al controllo degli ordini religiosi, allo studio della Bibbia e al rinnovamento degli studi) potessero convivere con una netta intolleranza rivolta nei confronti dell'indisciplina dei fedeli e in special modo contro i *conversos*, che si volle reprimere o assimilare con rapidità», in V. LAVENIA, «Una lunga Riforma», 53.

<sup>35</sup> Un'elaborata presentazione della figura di Cisneros e del suo influsso anche nel Concilio di Trento viene presentata in modo succinto anche nello studio di J.C. OLIN, *Catholic Reform*.

<sup>36</sup> É molto evidente che la Chiesa Cattolica di Spagna fu in un certo senso privilegiata e non ebbe grandi conseguenze sociali insieme con l'apparizione dell'umanesimo. Su questo argomento, una puntuale presentazione si può trovare in J. LORTZ, *Storia della Chiesa*, 83-84. Sempre Lortz afferma: «[L'umanesimo] il suo ardore mistico doveva poi manifestarsi, nel secolo successivo, in Teresa d'Avila; la sua cavalleresca audacia di fronte ai nemici della Chiesa, doveva trovare un'espressione, che diede l'impronta a tutta un'epoca, in Ignazio di Loyola e nell'ordine dei gesuiti», in J. LORTZ, *Storia della Chiesa*, 84.

religiosa tentò di ripartire dalla figura di Cristo come centro e uomo perfetto dell'umanesimo<sup>37</sup>.

Si osservano in Savonarola<sup>38</sup> due periodi di sermone: sin dall'inizio egli comincia, sotto un vero influsso umanistico, a tornare alle fonti con un discorso più penitenziale e ascetico e, in seguito, fino alla sua morte, «la sua predicazione diventa visionaria e profetica e dai temi della riforma si sposta su quelli dell'attesa di un rinnovamento generale della società cristiana»<sup>39</sup>.

Girolamo Savonarola gode del grande credito di aver aperto una strada di cambiamento, di una riforma dei costumi, che avrà un forte eco per la società rinascimentale e soprattutto per la Chiesa. Egli osserva e condanna il pericolo dell'umanesimo rinascimentale ed essendo un non-conformista, focalizza il suo discorso sulla trasformazione interiore partendo dalla conformazione al Vangelo.<sup>40</sup> Il suo messaggio apocalittico<sup>41</sup> si basa su un contesto storico particolare: la campagna di Carlo VIII in Italia, per liberare la città di Firenze dall'influsso dei Medici.

La famiglia di Savonarola aveva una lunga tradizione di vita moralmente austera, quindi, persino la formazione di Girolamo fu eminentemente umanista, egli rinuncia alla sua prospettiva iniziale in favore del Vangelo.<sup>42</sup>

---

<sup>37</sup> E. CASTELLI, «La signification de l'humanisme», 10-16.

<sup>38</sup> Osservare tale rottura nel suo discorso di Savonarola è un inizio del vedere la complessità della sua personalità, in E. GUALAZZI, *Savonarola*; E. GUCCIONE, «Girolamo Savonarola», 253-306; P. ANTONETTI, *Savonarola. Il profeta disarmato*. Il suo carattere rivoluzionario puntava sulla riforma dei costumi, soprattutto del clero. Infine, la sua ferocità del discorso creò uno squilibrio sociale ed ecclesiale, in I. CLOULAS, *Savonarola o la rivoluzione*; S. DALL'AGLIO, *Savonarola e il savonarolismo*;

<sup>39</sup> F. RAPP, «I caratteri comuni della vita», 317-322. Francis Rapp osserva come ogni predicazione contro il carattere morale della società e della Curia romana si fermò al momento della comparsa di Lutero.

<sup>40</sup> La sua prospettiva circa la riforma della Chiesa si basa sul discorso circa le problematiche del suo tempo, come osserva anche V. LAVENIA nel suo articolo «Una lunga Riforma», 55: «Erasmo attaccò la devozione comune sin dalla pubblicazione dei suoi primi *Adagia* (1500), una raccolta più volte accresciuta di proverbi classici commentati che prendeva di mira con levità corrosiva la teologia scolastica e la tradizione agostiniana, gli abusi del clero, le superstizioni dei fedeli, la vuota osservanza dei precetti ecclesiastici, il formalismo giuridico della Chiesa, l'arma della scomunica, l'idea di guerra santa, l'imposizione forzata di battesimi, l'istituto della confessione auricolare e l'ignoranza diffusa della Scrittura».

<sup>41</sup> D. WEINSTEIN, *Savonarola. Ascesa e caduta*.

<sup>42</sup> Una presentazione sul contesto savonaroliano è ben proposta da Lortz, nel suo studio *Storia della Chiesa*, 86-87. Sempre lui completa l'immagine del contesto con una descrizione del modello e del «programma» del Savonarola: «... è un impressionante,

Questo ritornello appare sempre nelle prediche del Savonarola e diventerà il «programma» dei successivi riformisti e, indirettamente, il programma del movimento spirituale europeo del XVI secolo: il ritorno alla Sacra Scrittura e il noto *imitatio Christi*.

In quest'ambiente, la figura del Savonarola spinge a una riforma dei costumi, proprio basandosi sulla realtà dell'umanesimo<sup>43</sup> e della sua decadenza che toccò direttamente la Chiesa Romana.

Infine, le sue esagerazioni non diminuiscono il suo insegnamento puramente cristiano e che lo presentano come un riformatore «a priori» della Chiesa e un'anticipazione della Riforma.

### 3.2. Erasmo da Rotterdam (1466-1536)

In una linea contraria<sup>44</sup> di Savonarola, Erasmo ebbe un grande influsso nella teologia del suo tempo e indirettamente si avvicina e influisce sullo studio e le letture teologiche di Ignazio e Teresa d'Avila.

Erasmo, considerato il più noto rappresentante dell'umanesimo cristiano, nacque nel 1466 e morì a Basilea nel 1536, in piena riforma protestante<sup>45</sup>.

---

tipico esempio di predicazione penitenziale a sfondo apocalittico, sconvolgente, ma dai risultati spesso oscillanti; è una denuncia degli acuti contrasti dell'epoca rinascimentale; degli abusi della Chiesa, delle aberrazioni del papato, del grande conflitto monastico fra lassismo e osservanza, ma anche dell'inesauribile ricchezza della vita religiosa, pur sull'orlo della rovina. Il caso Savonarola costringe a rendersi conto della distinzione essenziale che esiste, nella Chiesa, fra persona e funzione», in J. LORTZ, *Storia della Chiesa*, 88-89.

<sup>43</sup> Una sottile presentazione dei concetti umanistici e i loro influssi, con un certo legame con la cultura e l'arte, si trova nello studio di D. CANTIMORI, *Umanesimo e religione nel Rinascimento*.

<sup>44</sup> Si osserva come Savonarola e Erasmo sono come due poli antagonici, il primo predicatore radicale e l'altro il moderato studioso.

<sup>45</sup> Una succinta presentazione della biografia erasmiana si può trovare nello studio diretto da Hubert Jedin, dove si legge: «[...] la figura di *Desiderio Erasmo*, nato a Rotterdam il 28 ottobre 1466, secondo figlio illegittimo del sacerdote Rotger Gerard. Perse i genitori già all'età di circa 14 anni. La macchia della sua nascita, che egli non riuscì mai a superare, la mancanza di una famiglia e di un focolare domestico rendono comprensibili la sua irrequietezza, il suo carattere schivo e ombroso, la sua ritrosia a stabilirsi definitivamente in un luogo, la sua sensibilità e il suo desiderio d'affermazione. La sua dichiarata convinzione di essere cittadino del mondo (*civis totius mundi*) non è sufficiente a far dimenticare questa sua mancanza fissata [...] La sua formazione scolastica a Deventer ... avvenne sotto l'influenza della *devotio moderna*. Il suo ideale diventò Gerolamo, per la sintesi da lui operata fra cristianesimo e cultura classica. Subito dopo la sua consacrazione sacerdotale, Erasmo passò al servizio del vescovo di Cambrai, in qualità di segretario. Non riuscì però a organizzare il viaggio in



Formato in una comunità dei *Fratelli di vita comune*, egli si apre allo studio scolastico e, successivamente, cerca di far risorgere la passione per i testi antichi; grande amante del latino e della cultura umanista, lascia il convento agostiniano e «cominciò a peregrinare attraverso l'Europa, da Oxford a Padova, a Roma e, nello stesso tempo, nonostante questi viaggi e la fragile salute, pubblicava e traduceva Padri, e vergava un gran numero di lettere e altri scritti»<sup>46</sup>.

Erasmus già diventa un contemporaneo degli inizi della Riforma Protestante e, in un certo senso, fu un amico di Lutero, fino nel 1517, quando questi affermò la sua forte avversione contro la Chiesa.

Già questi viaggi intrapresi<sup>47</sup> da Erasmus diffusero un'aria umanista in Europa che arrivò anche in Spagna, dove il cardinale Cisneros fondò nel 1500 l'università di Alcalà, con il suo spirito dello *studium humanitatis*<sup>48</sup>.

Erasmus amava anche i giochi delle parole e l'interpretazione allegorica della Sacra Scrittura<sup>49</sup>, come si potrebbe vedere nel suo libro *Elogio della follia*<sup>50</sup>, in cui elogia la virtù, la libertà e, si potrebbe dire, la liberazione di ogni legame. Questo *sapere della parola* di Erasmus non è l'unica cosa che fosse trasmessa da lui ma anche la sua riflessione personale<sup>51</sup>.

Italia, che egli aveva sperato di compiere come accompagnatore del vescovo. Questi tuttavia gli offrì la possibilità di studiare a Parigi dall'autunno del 1495. Il crudele rigore del collegio di Montaigu dispiacque a Erasmus così come la scolastica e il suo latino «barbaro», in H. JEDIN, *Storia della Chiesa*, 408.

In questa presentazione si osserva il fatto che Erasmus studiò a Parigi, proprio nel collegio dove Ignazio, successivamente, studierà.

<sup>46</sup> L. TEDESCO, *Storia della Chiesa*, 248.

<sup>47</sup> Non soltanto per la sua erudizione prese il sopra-nome «principe degli umanisti», ma anche a motivo dei suoi molteplici viaggi e, facendosi presente, il suo nome diventerà uno simbolo dell'avanguardia e dell'umanesimo cristiano, in F. RAPP, «Les Humanistes alsaciens», 25-31.

<sup>48</sup> L. TEDESCO, *Storia della Chiesa*, 219. Dell'università di Alcalà, Ignazio avrà conoscenza per un anno di studio del latino, nel 1526, quindi, vedrà in modo diretto l'influsso dell'umanesimo come ritorno alle fonti e alla lingua latina.

<sup>49</sup> Erasmus credeva che per i suoi contemporanei, l'interpretazione allegorica della Bibbia, specialmente dell'Antico Testamento, sarebbe stata qualitativamente migliorare un'interpretazione letterale, in J.B. PINEAU, *Erasmus, sa pensée religieuse*, 112.

<sup>50</sup> ERASMO, *Elogio della follia*, 56.

<sup>51</sup> Esiste in Erasmus una novità vista come persuasione nel trasmettere la sua direzione teologica. In ogni caso, il suo influsso diventò sempre più visibile tramite i suoi scritti e anche i suoi discorsi eminentemente di oratoria. Una descrizione di questa realtà erasmiana si può leggere nello studio di A. RENAUDET, *Préréforme et humanisme à Paris*, 63-65; BATAILLON, M., *Erasmus et l'Espagne*.

Una certa influenza erasmiana nella Penisola Iberica nacque nel momento della traduzione e della pubblicazione della sua più nota opera *Enchiridion militis christiani*, in lingua spagnola<sup>52</sup>.

Alcuni studiosi<sup>53</sup> pensano che la traduzione non fu profondamente curata e nella lingua spagnola si trovano alcuni elementi che potrebbero non avere niente in comune con l'insegnamento erasmiano. Tuttavia, per una visione più complessa si citerà un frammento<sup>54</sup> dall'*Enchiridion* per poter osservare le intenzioni generali di Erasmo.

Tramite questo passo si percepisce l'intenzione di Erasmo circa la vera pietà, l'arte del pregare e lo spirito critico dei fedeli. Non di rado, in seguito, una persona ricevò il nome di «erasmiano» se criticava la Chiesa, soprattutto nella Spagna del Cinquecento<sup>55</sup>.

Erasmo rimane una figura importante che aveva il ruolo di fare da ponte tra l'umanesimo e la Riforma protestante<sup>56</sup>, cercando di portare al compimento una vera e profonda riforma della Chiesa<sup>57</sup>. In una lettera scritta da Erasmo a Papa Leone X si osserva il suo spirito rinascimentale, la sua dottrina riguardo alla Sacra Scrittura e alla salvezza<sup>58</sup>.

---

<sup>52</sup> A. BONILLA Y SAN MARTÍN, «Erasmo en España», 378-379.

<sup>53</sup> M. PELAYO, *Historia de los heterodoxos*, 210-216.

<sup>54</sup> «Non ho scritto l'*Enchiridion* per dimostrare il mio ingegno e la mia eloquenza, quanto piuttosto per correggere l'errore di coloro che identificano comunemente la religione con le cerimonie e i riti, essi infatti sono peggiori dei giudei, poiché considerano importanti realtà, le quali invece attentano a quella che è la vera religiosità cristiana», in ERASMO DA ROTTERDAM, *Scritti religiosi e morali*, 165.

<sup>55</sup> Nel suo studio, J.L. ABELLÁN fa risorgere proprio questo aspetto dell'influsso di Erasmo nel campo della critica ecclesiastica, un tipo di «savonarolismo» sottilmente decente, in *El erasmismo español*, 10-16.

<sup>56</sup> L. BOUYER, *Erasmo tra umanesimo e Riforma*.

<sup>57</sup> «La pensée érasmiennne est prudente et ne se laisse deviner qu'aux initiées. Elle ne se montre presque jamais à découvert [...] Erasme est un Protée. Il est prêt aux audaces et prompt au rétractations. Il a des colères soudaines et de soudains retours à la sérénité. Il condamne, et s'avise incontinent des injustices et de dangers que recèlent ses condamnations. Il affirme et complète son affirmation par des à moins que, ou des peut-être [...]», in J.B. PINEAU, *Erasme, sa pensée religieuse*, 435.

<sup>58</sup> «Poiché vedo che la dottrina della salvezza fluisce con maggiore purezza ed efficacia quando la si attinge direttamente dalle sorgenti e non da stagni o da ruscelli derivati, ho rielaborato in greco tutto il Nuovo Testamento, attenendomi ai testi originali, non in maniera superficiale o con scarso impegno, ma prendendo in considerazione molti manoscritti greci e latini, e fra questi solo i migliori e i più antichi, non i primi che capitavano», in H.M. ALLEN – H.W. GARROD, *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, 185.

Si osserva così lo stile «evangelico» di Erasmo che cercava andare *ad fontes* (la grande idea umanista!), e a scavare le fondamenta specialmente della teologia. Tale elemento rimase a questo livello in Erasmo, atteggiamento che Lutero porterà più avanti.

Il grande studioso ignaziano, Pedro de Leturia, presenta, da parte sua, in modo molto minuzioso, una certa riservatezza da parte di Ignazio per Erasmo e il Savonarola, avversione che sorge soprattutto dalle loro stesse personalità<sup>59</sup>.

È indubbio, quindi, che la Spagna del XVI secolo ebbe un influsso erasmiano, soprattutto per i suoi scritti, influsso che diventerà più presente in Ignazio di Loyola<sup>60</sup>, Giovanni d'Avila, che in Teresa d'Avila.

### 3.3. *Martin Lutero e la riforma protestante*

Sin dall'inizio si dovrebbe specificare lo scopo di questa piccola presentazione di Lutero e della sua riforma. Si sono scritti moltissimi studi sulla figura di Lutero e sul suo pensiero riformatore, perciò la presente intenzione è di inquadrare la sua figura nel contesto del XVI secolo in Spagna, per vedere poi se alcuni elementi del suo pensiero si ritrovino o meno nel contesto ecclesiale e spirituale di Ignazio di Loyola e di Teresa d'Avila.

Figura molto carismatica e impetuosa, Lutero riuscì a destabilizzare il contesto ecclesiale del Cinquecento con i suoi pensieri riformatori<sup>61</sup>; nacque ad Eisleben nel 1483 e fu formato dai *Fratelli di vita comune*, dove sviluppò una certa apertura per la vita monastica e contemplativa, e diventò monaco agostiniano<sup>62</sup>. L'ambiente culturale ed ecclesiale fu abbastanza fecondo per i suoi pensieri teologici e arrivò a imporsi nel campo sociale e accademico, essendo anche professore di studi biblici<sup>63</sup>.

I motivi per cui Lutero voleva creare una riforma sono principalmente quelli legati ai costumi della Chiesa, alla traduzione della Bibbia nella lingua del popolo e, soprattutto, la dottrina dell'indulgenza, che aveva

---

<sup>59</sup> P. DE LETURIA, *Lecturas ascéticas y lecturas místicas*, 16.

<sup>60</sup> OLIN, J.C., *The Catholic Reformation*, 34-56.

<sup>61</sup> F. BUZZI – D. KAMPEN – P. RICCA, ed., *Lutero e la mistica*, 67-89.

<sup>62</sup> «Lutero nasce [...] da famiglia di origine piccolo-contadina in lotta per migliorare le proprie condizioni. Nessuna pietà particolare; forte credenza nelle streghe e nel demonio, comune al suo tempo. Fanciullezza e primi anni di scuola non eccessivamente duri... allievo dei Fratelli della vita comune», in J. LORTZ, *Storia della Chiesa*, 38.

<sup>63</sup> G. DALL'OLIO, *Martin Lutero*, 67.

preso una direzione non molto positiva<sup>64</sup>. Esiste anche una parte essenziale della Chiesa che fu discussa da Lutero, cioè la Santa Comunione, un tema che aveva preso una forma molto diversa dall'insegnamento della Chiesa Cattolica<sup>65</sup>.

La teologia occamista aveva anche influito su Lutero da provocare la novità basata appunto sui suoi dubbi personali, di natura mistica e vocazionale. In quest'ambito di contraddizione con la Chiesa di Roma, soprattutto sulle indulgenze – come abbiamo visto –, Lutero pubblicò nel 1517, 95 tesi sulla teologia e sugli abusi della Chiesa.

La realtà della riforma si diffonde e diventa un programma paragonato a un atteggiamento contro la Santa Sede e al Papa. Questa visione luterana si è diffusa specialmente nelle parti dell'Europa centrale, ma alcuni influssi sono arrivati anche nella Penisola Iberica. Di questo fatto, poi, Ignazio e Teresa prenderanno coscienza e diventeranno grandi difensori della fede cattolica.

Ciò che diventa più importante in questa realtà della Chiesa è l'elemento della fede cattolica, parte costitutiva della vita di Ignazio e Teresa. In questa luce, la parzialità della dottrina di Lutero, insieme con altri riformatori, avrà un effetto negativo nel Cinquecento spagnolo.

Nel contesto in cui Teresa e Ignazio entrano in questa spirale di fede del loro tempo, il personaggio come «Lutero» e «la riforma protestante» saranno una provocazione con cui, direttamente o indirettamente, avranno contatto.

Il loro atteggiamento, integrato profondamente nella Chiesa, sarà un punto di partenza per la loro esperienza di fede e di conversione continua per arrivare a quella «cattolicità», cioè universalità nell'amore fondata e sostenuta eminentemente sugli insegnamenti teologici.

Teresa, da parte sua, metterà l'accento di più sulla centralità dell'Eucaristia, della morte e Risurrezione di Cristo, nucleo della sua vita spirituale, in cui lei trova il punto su cui approfondire. Sempre nella *Vida* si trova un passo in cui Teresa, sentendosi imbevuta dal mistero eucaristico, «risponde» alla direzione luterana:

[...] Che spettacolo vedere come a un'anima caduta in peccato, dopo essere giunta qui, voi, per vostra misericordia, tornate a dar la mano sollevandola! Come si rende essa conto allora delle infinite vostre grandezze e misericordie e della propria miseria! [...] il momento in cui invoca i santi che caddero dopo essere stati da voi chiamati, perché l'aiutino; [...] il momento

<sup>64</sup> A. CAMERA – R. FABIETTI, *Elementi di storia*, 50-55.

<sup>65</sup> M. LUTERO, «Sermone sul venerabile sacramento», 299-317; M. LUTERO, «Un sermone sul Nuovo Testamento», 97-145. Il studio di P. RICCA, «Parola e sacramento», 460-485, di Y. CONGAR, *Lutero. La fede – la riforma*, 89-109 e quello di V. VINAY, *La riforma protestante*, 41-124 approfondiscono proprio la visione protestante sulla Sacra Comunione.

di accostarsi ai sacramenti, per la fede viva che la anima nel vedere la virtù che avete in essi riposta, di approfondire lodi perché avete lasciato per le nostre piaghe medicina e unguento tali che non le rimarginano solo superficialmente, ma le fanno sparire del tutto [...]»<sup>66</sup>.

Si osserva come Teresa punta proprio sugli effetti sananti dell'Eucaristia, *fons et culmen vitae*, e cerca di approfondire la relazione con Dio partendo sempre dal Verbo incarnato, quindi, mistero dell'Umanità di Cristo.

Con la parola «sobrasanan», come ben osserva anche Rogelio García Mateo<sup>67</sup>, Teresa comunica la sua *ortodossia* della fede insieme alla sua donazione a ricevere la grazia tramite l'incontro con Cristo eucaristico. Un atteggiamento profondamente ancorato nel suo essere e diventare sempre di più «Figlia della Chiesa».

Ignazio di Loyola era conosciuto come uomo di azione e come un grande organizzatore<sup>68</sup>, un amante della dottrina della Chiesa e dei sacramenti, per cui, la visione non ecclesiale non fu ben accolta da lui. L'unicità della grazia, come fonte della salvezza, non è stato nella linea in cui Ignazio vide l'assoluzione del peccato e il cammino della perfezione: «Per Ignazio esiste un vincolo tra Dio e l'uomo, che solo quest'ultimo può distruggere mediante il peccato, perché Dio resta sempre accanto alla persona in ogni momento della sua esistenza e in ogni situazione nella quale essa liberamente decide di porsi»<sup>69</sup>.

---

<sup>66</sup> *Vita*, 19,5; «¡qué es ver un ánima que ha llegado aquí, caída en pecado, cuando vos por vuestra misericordia la tornáis a dar la mano y la levantáis! [...] aquí es el parecer que todo le viene ancho lo que le dais, porque ve no merecer la tierra que pisa; el acudir a los Sacramentos; la fe viva que aquí le queda de ver la virtud que Dios en ellos puso; el alabaros porque dejasteis tal medicina y ungüento para nuestras llagas, que no las sobrasanan, sino que del todo las quitan», in T. ÁLVAREZ, ed., *Santa Teresa. Obras completas*, 181. (D'ora in poi si utilizza l'abbreviazione «*Vita*» per la versione italiana e «TERESA D'AVILA, *Libro de la Vida*» per la versione spagnola).

<sup>67</sup> «Con la palabra “sobrasanan” se hace alusión a la idea luterana de la justificación, concebida como una imputación extrínseca de los méritos de Cristo, que siendo pecadores “nos hace justos”, revistiéndonos de sus méritos», e continua, ben osservando la sottigliezza dell'insegnamento tridentino: «Ella esto lo ve insuficiente: en efecto, como respondió Trento (D 1526), no se trata de una simple remisión de los pecados, sino también de una renovación interior del creyente por la recepción voluntaria de la gracia de Cristo a través de la fe, celebrada en los sacramentos [...]», in R. GARCÍA MATEO, *Cómo es Dios*, 79.

<sup>68</sup> I. CASANOVAS, *S. Ignacio de Loyola fundador*; F. GONZALEZ OLMEDO, *Introducción a la vida*; J.M. GRANERO, *S. Ignacio de Loyola*.

<sup>69</sup> A. TAGLIAFICO, *Ignazio di Loyola*, 76. Si veda lo studio di N. GONZALEZ RUIZ, *S. Ignacio-Lutero*, 120-135; R. GARCÍA VILLOSLADA, *Martín Lutero*, 240-250.

Diventano sempre più evidenti le maggiori differenze tra la «dottrina» protestante e quella assunta da Ignazio e della sua nuova Compagnia.

Esiste, quindi, una valorizzazione del sentimento religioso, sia in Ignazio che in Teresa, un'implicazione totale e eminentemente di sostegno della dottrina cattolica. Ambedue i protagonisti cercano la relazione essenziale tra Dio e l'uomo, che porta alla piena comunione con Lui tramite l'insegnamento della Chiesa e la tradizione apostolica.

Soltanto così si potrebbe comprendere l'atteggiamento ecclesiale, sociale e spirituale che influì sulla società europea prima della risposta cattolica. Ignazio e Teresa hanno risposto decisamente al movimento protestante assumendo profondamente la dottrina cattolica: l'autentico incontro con Gesù Cristo tramite la Confessione e la Comunione. Questo aspetto positivo di entrambi non potrebbe essere messo in nessuna discussione.

### 3.4. *La riforma cattolica*

Dopo il periodo di grande lotta interiore – piuttosto della fede, ma anche della politica – la Chiesa Cattolica ha cercato di riprendere il progetto della riforma. Spinta anche da un forte movimento spirituale (fondato anche sulla *Devotio*), la Chiesa rispose alla provocazione della riforma protestante con il Concilio di Trento<sup>70</sup> (dal 1545 al 1563, con interruzioni).

Un grande stimolo, per una profonda riforma dei costumi, proviene anche dall'azione protestante, che aveva attaccato in modo diretto aspetti del cattolicesimo. Quindi, come osserva anche Joseph Lortz<sup>71</sup>, tale provocazione protestante si trova tra le più importanti cause della Riforma.

Esiste quindi una realtà che riguarda la questione delle storiografie scritte nel periodo della spiritualità spagnola, di cui si vedrà non soltanto la loro importanza, ma anche la fecondità delle opere di questo periodo<sup>72</sup>. Riguardo a quest'argomento, lo storico Marcelino Menéndez Pelayo scrisse

---

<sup>70</sup> Il veneziano P. SARPI, contemporaneo con il Concilio di Trento, presenta, nel suo studio *Istoria del Concilio Tridentino*, il contesto e la linea storica che sorge da questo evento ecclesiale che riformò i costumi religiosi e sociali del Cinquecento.

<sup>71</sup> «[...] esiste un'altra radice molto profonda dell'attività cattolica di riforma del secolo XVI: l'attacco protestante. E la prova più ampia ci viene offerta dal complesso delle «cause della Riforma» che avevano reso pressoché inevitabile la protesta riformatrice», in J. LORTZ, *Storia della Chiesa*, 38.

<sup>72</sup> Lo storico E. PACHO parla, nel suo particolare studio sulla storia della spiritualità spagnola, addirittura di 3000 opere, con un'eccezionale portata di alcuni maestri e con un'influenza fondamentale per la mistica universale, in *El apogeo de la mística cristiana*, 37.

nel 1883 che esiste una vera scuola mistica nel secolo d'oro, caricata di rigore e di precisione storica<sup>73</sup>.

Si può osservare facilmente come l'ambiente particolare in cui si svolse la Riforma Cattolica, sia segno della maturazione della Chiesa e simbolo dell'ortodossia dell'autentica fede cristiana. Per questo, rivedendo la riforma cattolica alla luce del salto qualitativo del vivere pienamente la fede, si potrà meglio comprendere l'atteggiamento di Ignazio e di Teresa riguardo all'*engrenages* della proposta conciliare.

Esistevano due grandi influssi che impedirono a prendere da parte della Chiesa Romana una posizione ufficiale immediata: la prima è lo spirito rinascimentale e l'altro era lo spirito ascetico, praticato soprattutto negli ultimi anni da Paolo III e continuato da Paolo IV. Questi due papi hanno compreso che un'autentica riforma si potrebbe fare soltanto a partire da una riforma interiore, da una riforma della vita propria e personale<sup>74</sup>.

Vivere la mondanità non era più ammissibile, soprattutto dopo il forte colpo della riforma protestante, che richiedeva, prima di tutto, un certo senso di decenza ed equilibrio.

Joseph Lortz punta principalmente su una visione di ristrutturazione del contesto ecclesiastico, in cui la Chiesa non era più una presenza grandiosa, ma una Chiesa sofferente. In questa luce, Lortz osserva l'importante influsso dei gesuiti e il fertile campo in cui la Riforma si operò in modo più appropriato<sup>75</sup>.

Ignazio, da parte sua, tramite i suoi compagni, visse il Concilio e l'intera riforma come un fatto essenzialmente interiore e cercava di approfondire in modo spirituale le sfide proposte dalla realtà protestante. Perciò, la «riforma» personale di Ignazio (la profonda conversione interiore dopo

---

<sup>73</sup> «Hemos de confesar que casi todo lo que se ha escrito acerca de nuestra sublime escuela mística del siglo d'oro, carece de rigor y de precision histórica, y debe tenerse mucho más por ensayo laudable (cuando no por adivinación más o menos afortunada), que por conocimiento real y directo del asunto», in M. MENÉNDEZ PELAYO, *Obras Completas*, 259.

<sup>74</sup> J. GARCÍA ORO, «Reformas y observancias», 191-210.

<sup>75</sup> «La restaurazione ecclesiastica interna del XVI e XVII secolo è pertanto un complesso sviluppo di crescita. Non soltanto, fin dall'inizio, le sue forze interferirono con quelle della Controriforma, talché elementi decisivi dell'una divennero anche fattori capitali dell'altra (gesuiti e papato), ma fu il corso stesso della riforma cattolica interna a profilarsi diversamente, a seconda delle forze vicendevolmente interferenti dei diversi centri. Il suo terreno più fecondo fu senza dubbio la Spagna», in J. LORTZ, *Storia della Chiesa*, 38. La sua riflessione si deve vedere nella luce del rinnovamento della Chiesa che, soprattutto dopo il Concilio, avevano visto «fiorire» alcuni ordini che hanno offerto una spinta unica alla rinascita dell'autentico spirito ecclesiale.



l'evento pamplonese), non è altro che un preambolo della Riforma ecclesiale in cui i costumi e le espressioni della fede vengono rivisti.

La riforma cattolica, tra l'altro, era entrata anche nella Penisola Iberica, dove si cercava la ricostruzione della vita religiosa con il grande sostegno di re Ferdinando e di Isabela. Un personaggio di grande capacità, decisivo nel portare a compimento la riforma nella Spagna di allora, è stato Jiménez de Cisneros (anche confessore di Isabela), cardinale e forte uomo politico, morto nell'anno in cui Lutero aveva affisso sulla Cattedrale di Wittenberg le sue 95 tesi<sup>76</sup>.

Cardinale Cisneros si era impegnato molto seriamente nella riforma del clero e nel riordinamento ecclesiale della Spagna soprattutto dopo la morte di Ferdinando il Cattolico, che avvenne nel 1516 e, in seguito, lui divenne reggente fino alla venuta di Carlo V nel 1519. Il più importante impegno fu il suo sostegno dato alla cultura e all'arte, in cui la Bibbia poliglotta di Alcalá in sei volumi (1514-1517) occupa il posto più alto e riconosciuto<sup>77</sup>.

Dopo la scesa al trono di Filippo II nel 1598<sup>78</sup>, l'insegnamento tridentino ha influito anche sulla vita religiosa, che diventò più rilassata di quanto era prima. Cisneros, quindi, si impegnò a evidenziare la possibilità e l'implementazione della riforma tramite la sensibilità della diplomazia e della cultura, elementi che hanno avuto un certo risultato positivo anche a livello politico ed ecclesiale<sup>79</sup>.

Rimangono da approfondire gli effetti della riforma e, soprattutto, dell'azione del cardinal Cisneros nella vita religiosa e quale tipo di religiosità si sviluppò successivamente nella penisola Iberica.

#### 4. La vita religiosa del XVI secolo in Spagna

---

<sup>76</sup> Lo studio di M. ANDRÉS MARTÍN, *Reforma española y reforma luterana*, presenta proprio la relazione o, meglio, la lotta e le implicazioni tra la riforma cattolica in Spagna e la riforma luterana.

<sup>77</sup> Tale opera non fu l'unica, come si è visto, del cardinale Cisneros. Egli divenne noto anche per scegliere i testi sulla mistica europea e radicarli in Spagna in latino o in spagnolo, con opere classiche come *La escala espiritual* di Giovanni Climaco; oppure scritti spirituali contemporanei a lui, per esempio *El Libro* di Angela da Foligno; *Las Letras* di Caterina da Siena e, infine, *El Tratado de la vida espiritual* di Vincenzo Ferrer.

<sup>78</sup> H. KAMEN, *Felipe de España*, 145-179.

<sup>79</sup> T. DE AZCONA – J. GARCÍA ORO, *Historia de la Iglesia*, 175-196; V. BELTRÁN DE HEREDIA, *Historia de la reforma*.

Esisteva nella Spagna del Seicento una religiosità popolare molto ben sviluppata<sup>80</sup>. Uno dei motivi fu la lotta con i mori e per questo sin da piccoli, i bambini imparavano a dire «Lodato siano lo SS. Sacramento dell'Altare e la Vergine concepita senza peccato originale»<sup>81</sup>.

La vita religiosa faceva parte integrante della società spagnola e la vita liturgica diventava un punto di grande comunione della comunità. In questa prospettiva si dovrebbero vedere anche le parole di un grande studioso dei costumi della vita ecclesiale, che presenta in modo seguente la vita religiosa popolare: «Il buon cittadino spagnolo osserva il giorno festivo ascoltando la S. Messa domenicale nella quale brucia la sua tavoletta di cera, pagando la decima al vescovo e donando: le primizie al curato, la farina al sagrestano, il lino a san Lazzaro e il frumento a Guadalupe»<sup>82</sup>.

Come ben si osserva, lo spirito religioso è stato integrato nella vita comunitaria e la Chiesa faceva parte delle attività quotidiane. Esisteva anche una grande fede senza una profonda istruzione, che portava non di rado alle superstizioni e credenze occulte, terreno fertile, tra l'altro, dell'Inquisizione<sup>83</sup>.

In questa luce, un movimento spirituale, che portava a un altro livello la fede popolare, diventava sempre più presente e prendeva il nome degli *Alumbrados*<sup>84</sup>. Tale corrente spirituale della Spagna del XVI secolo era di natura mistica che portava, tramite un linguaggio sentimentale, la relazione con Dio su filoni eterodossi. Per questo motivo, gli inquisitori hanno visto nei membri del movimento una provocazione alla dottrina cattolica, recentemente ferita dal movimento protestante.

L'intervento dell'Inquisizione è stato profondo e definiva tutti quelli che proponevano metodi nuovi come «alumbrados», uomini corrotti dal punto di vista spirituale<sup>85</sup>.

---

<sup>80</sup> F. PINEDO, *Religión popular*, 45-67; O. GIORDANO, *La religiosità popolare*, 84-96.

<sup>81</sup> A. VALBUENA PRAT, *La vida española*, 313.

<sup>82</sup> A. DE GUEVARA, *Menosprecio de Corte*, 74.

<sup>83</sup> Su questo argomento, studiosi come S. NICOLSI, *Medioevo francescano*; T. EGIDIO, «Mundo y espiritualidad», 243-263; G. DE ROSA, «Valorizzazione pastorale della religione popolare», 437-451; B. LEERS, «Vita religiosa e religione popolare», 535-549, presentano la vita religiosa del Cinquecento come un periodo in cui si praticavano le credenze superstiziose, senza un vero approfondimento della vita cristiana.

<sup>84</sup> A. HUERGA, *Historia de los alumbrados*; A. MARQUEZ, *Los alumbrados*; J. HAMILTON, *Heresy and Mysticism*.

<sup>85</sup> Un articolo che può sostenere il tema è quello di E. COLUNGA, «Los alumbrados españoles», 41-50. Il saggio di V. CHAMORRO, *Los alumbrados* approfondisce lo studio

Sulla base dell'umanesimo, ricevuto dalla corrente spirituale renana come la *Devotio moderna*, gli *alumbrados* hanno trovato un terreno fertile per approfondire la preghiera mentale e gli ideali della perfezione spirituale. Tale movimento accoglieva man mano, soprattutto nei contesti monastici francescani, una direzione riformista visionaria e profetica, membri conosciuti come «recogidos» o «abbandonati»<sup>86</sup>.

Il più grande rappresentante di questo movimento è stato Francesco de Osuna, commissario generale dell'Ordine per le colonie spagnole d'America, che aveva scritto un'opera spirituale molto diffusa nella Spagna del XVI secolo<sup>87</sup>, letta sicuramente sia da Teresa<sup>88</sup> che da Ignazio.

Tale movimento paramistico praticava la contemplazione e l'orazione di raccoglimento fino ad arrivare, tramite gli esercizi mentali, a non pensare a nulla<sup>89</sup>, un'attività che entrò subito sotto lo sguardo dell'Inquisizione<sup>90</sup>.

Dopo il momento della riforma protestante, che arrivò anche nella Penisola Iberica, tale movimento spirituale ha fatto sì che l'Inquisizione facesse un grande passo in avanti per mettere in ordine la vita ecclesiale e correggere gli errori apparsi<sup>91</sup>.

Di questa «risposta» dell'Inquisizione non furono privati neanche Teresa e Ignazio. Il secondo fu addirittura messo in prigione, come si vedrà nel capitolo secondo. Teresa, da parte sua, soffrì anche lei una privazione della libertà da parte dell'Inquisizione, accusata soprattutto della pratica dell'orazione mentale, pratica associata con gli *Alumbrados*.

degli *alumbrados*, invece quello di A. MARQUEZ, *Los alumbrados* si centra soprattutto sulla dottrina e la sua filosofia.

<sup>86</sup> E. PACHO, *Storia della spiritualità moderna*, 90.

<sup>87</sup> FRANCESCO DE OSUNA, *Tercer Abecedario Espiritual*.

<sup>88</sup> L'articolo di F. PISTILLO, «Una vita feconda», 14-15.

<sup>89</sup> Francesco de Osuna parla del «non pensare a nulla», quindi, approfondisce questo sforzo umano di unione con Dio. Egli afferma: «Questo “pensare a niente” è pensare a tutte le cose, poiché noi pensiamo allora, senza discorrere, a Colui che è tutto in una meravigliosa eminenza», in FRANCESCO DE OSUNA, *Tercer Abecedario Espiritual*, 21. «I “recigidos” sono quindi coloro che praticano questo tipo di orazione che conduce all'atteggiamento contemplativo riassunto nella frase “non pensare a nulla”», in A. TAGLIAFICO, *Ignazio di Loyola*, 56.

<sup>90</sup> A.S. TUBERVILLE, *Medieval Heresy*; O. CAPITANI, ed., *Medioevo ereticale*; H. GRUNDMANN, *Movimenti religiosi nel Medioevo*; G. ÉPINEY-BURGARD – G. CHAIX, *Réforme et Contre-Réforme catholique*, 76-98.

<sup>91</sup> Lo studio di F. VANDENBROUCKE, *Storia della Spiritualità*, sulla storia della spiritualità, descrive molto accuratamente il contesto e l'influsso dell'Inquisizione e anche il panorama religioso e spirituale del XVI secolo.

## 5. Biografia e autobiografia

Si cercherà in seguito di analizzare alcuni aspetti che riguardano il genere letterario spirituale della biografia e dell'autobiografia con la chiara intenzione di situare anche la qualità di questi scritti.

La biografia, ma soprattutto l'autobiografia, è un genere letterario spirituale privilegiato, in cui un'esperienza personale con Dio viene svelata in modo diretto e naturale, senza miti e senza artifici. E di questo fatto, Ignazio e Teresa hanno saputo inquadrare o, meglio dire, si sono lasciati inquadrare nel progetto di Dio e nella sua forma visibile, che è la Chiesa.

Lo scopo non è soltanto di presentare la biografia e l'autobiografia spirituale come genere letterario, ma di puntare sugli aspetti che si ritengono un tutt'uno e uno spazio dell'incontro divino umano, un spirituale *locus theologicus*.

Alcuni elementi, che saranno sottolineati in questa presentazione della biografia e dell'autobiografia come generi letterari spirituali, non faranno altro che svelare il senso fondamentale dell'approfondimento degli scritti con un forte significato pedagogico e spirituale-pratico.

Non c'è dubbio del fatto che tale genere letterario, con implicazioni spirituali, funzioni principalmente a livello interiore e la bellezza dei testi agiografici chiarifica la particolare sensibilità dell'esperienza di Dio.

### 5.1. Il valore della memoria

Voler approfondire la direzione pratica dell'invito ignaziano e teresiano riguardo all'esperienza di Dio, implica risalire ai momenti-svolta delle loro autobiografie. È conosciuto che, sia l'uno che l'altra, hanno lasciato ai loro discepoli una parte essenziale del racconto della loro vita, quale esperienza di Dio, vista nella luce della fede con il grande concorso della memoria.

Ora si considera opportuno osservare, nell'economia del presente lavoro, l'importanza della memoria<sup>92</sup> quale punto di riferimento della narrazione autobiografica di Ignazio e Teresa. Una semplice ma concisa definizione della memoria viene proposta da Paul J. Philibert, che evoca nel tesoro della memoria le immagini degli eventi passati, visti come una traslazione dei oggetti nello status mentali dei concetti e dei pensieri<sup>93</sup>.

---

<sup>92</sup> A. ALBURQUERQUE, «Memoria», 1211-1216.

<sup>93</sup> «Memory is the ability to recall images of events and to recognize them as having happened in the past. Like imagination, memory is linked to the translation of physical objects into the state of mental images and ideas. Memory is marked, however, by the

Avendo davanti due racconti autobiografici che presentano un'esperienza profonda con Dio, una storia di salvezza personale, il valore della memoria viene espressa mediante la narrazione spirituale. Eppure, la memoria gioca il ruolo centrale del raccontare la storia personale, avendo presente che ambedue gli autori hanno narrato la loro storia con l'aiuto della memoria, cioè dopo un lungo periodo dagli eventi passati.

Si approfondisce così l'uso della memoria tramite l'universo della narrazione, in cui si enfatizzano l'utilizzo dei cinque sensi (soprattutto nel caso ignaziano) e la ricostruzione degli eventi come metodi di base per entrare nel mondo della memoria e così penetrare la storia personale ispirata da Dio<sup>94</sup>. Così diventa doveroso assumere la caratteristica principale della memoria nella prospettiva del ricordarsi il passato nella luce dell'intelletto e della volontà, elementi determinanti che risultano di grande importanza per un tale argomento.

Perciò, vedere in profondità il valore e l'importanza della memoria diventa sempre più essenziale in questo processo di scoprirla nella sua posizione di elemento umano ispirato da Dio per analizzare il modo con cui ulteriormente furono redatte le loro autobiografie e viste come frutti della memoria: quindi, uno sguardo retrospettivo dell'esperienza personale, una personale meditazione della memoria. In questo modo diventa più opportuno osservare le qualità della memoria e della sua importanza come punto di partenza per l'approfondimento della preghiera.

La coscienza, da parte sua, entra in contatto con la memoria a livello intellettuale, «distinta dalla facoltà mnemonica sensitiva»<sup>95</sup>, e porta avanti il processo di riscoperta di se stessi, che, nel loro svelamento interiore, fecero Ignazio e Teresa.

---

precise awareness that its images are objects that were presented in the past», in P.J. PHILIBERT, «Memory», 651-652. Le pagine seguenti dell'articolo approfondiscono i fenomeni psicosomatici e l'uso della memoria.

<sup>94</sup> LANE BELDEN, C., «Narrative», 697. Si osserva come Lane approfondisca il concetto della memoria partendo dalla visione puramente intellettuale di Platone e passando per Agostino (che distingue tre specie di memoria) per arrivare a Toma d'Aquino, che propone una visione duale della memoria: una che si inquadra nella reminiscenza del passato e l'altra vista come potenza sensitiva, punto di partenza per stimolare i cinque sensi. In questa prospettiva si inquadra anche Ignazio, in R.E. HILGARD, *Psicologia*, 333-359; A. GEMELLI – G. ZUNINI, *Introduzione alla psicologia*, 204-222.

<sup>95</sup> G.G. PESENTI, «Memoria», 808.

È importante anche vedere come Dio sia intervenuto nella vita di Ignazio e Teresa tramite la memoria delle esperienze<sup>96</sup>, punto centrale del ricordo di Dio e delle sue misericordie. Da qui, ambedue hanno cominciato un percorso di purificazione, di liberazione di se stessi e di conversione interiore per entrare nella nuova via in Cristo. Pertanto, la memoria contiene non soltanto il tesoro della ragione e dell'esperienza, ma anche della relazione con il Creatore, relazione purificata continuamente tramite la sua grazia e il suo amore.

La funzione della memoria è, quindi, essenziale nel progredire nella vita spirituale, aspetto osservato visibilmente nel racconto autobiografico di Ignazio e di Teresa, anche se avevano scritto in età avanzata<sup>97</sup>.

Le parole di Ignazio, «prendi Signore tutta la mia memoria» (ES 234), puntano proprio sulla possibilità dell'uomo non soltanto di lasciarsi purificare la memoria, ma anche di cambiare il suo funzionamento, mettendola nelle mani di Dio. Questo abbandono diventa un punto del progresso spirituale verso la perfezione cristiana<sup>98</sup>, punto che ha le sue basi sulle parole della Scrittura «ricordate le meraviglie che ha compiute» (Salmo 105<sup>99</sup>).

Percorrendo la prospettiva carmelitana, lo studioso G.G. Pesenti cammina proprio in questa prospettiva dell'abbandono, attingendo l'elemento principale della memoria: la sua purificazione per poterla usare nel cercare la *Grande Memoria*, Dio stesso. Egli propone quanto segue: «l'unione della persona con Dio richiede la purificazione della memoria [...] si deve abbandonare tutti i ricordi attinenti ai valori terreni che non orientano subito a Dio e, perfino, vanno messi da parte i ricordi di esperienze soprannaturali»<sup>100</sup>.

---

<sup>96</sup> R. BÄRENZ, *Die Wahrheit der Fische*, 19-21.

<sup>97</sup> Lo studio di R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Le tre età* e quello di P. MODERATO, *Apprendimento e memoria*, 45-86, presentano la capacità della memoria riguardo al tempo biologico e il suo cambiamento.

<sup>98</sup> Nel suo studio, A. ROYO MARIN, *Teologia della perfezione cristiana*, in 459-463, punta soprattutto sulla memoria come luogo di incontro tra l'uomo e Dio, l'uomo con le sue esperienze in cui vengono illuminate, nella luce della fede, per vedere l'intervento di Dio nel passato. Consideriamo che, in questa prospettiva, il valore della memoria non sorprende tutte le sue capacità. La visione più approfondita viene scoperta soltanto nella luce dell'abbandono totale e del distacco profondo.

<sup>99</sup> Questo salmo approfondisce non soltanto l'importanza della memoria, ma spicca proprio sull'elemento che evidenzia la sua purificazione come punto di partenza dell'approfondire il presente e sperare per il futuro.

<sup>100</sup> G.G. PESENTI, «Memoria», 808.

Inoltre, appare la memoria che si lascia sorprendere dall'ispirazione della grazia e genera gli eventi nella loro natura e geografia interiore. Tale elemento si presenta – soprattutto quando compare il tema dell'«autobiografia» – nel processo del svelare il passato nella luce del futuro. Questo sviluppo della memoria parte come una *raison d'être* nell'economia dei due scopi principali della vita umana: lodare Dio e salvare l'anima sua. In questa prospettiva, la memoria e la sua purificazione si mettono a disposizione<sup>101</sup> del ricordo, cioè ri-cor-dando<sup>102</sup>, percepito non solo come un rivivere dei fatti del passato, bensì come un continuo offrire il cuore a Dio.

Il valore della memoria – soprattutto in quest'ambito della narrazione spirituale – si lascia sorprendere e coglie il significato profondo di un elemento privilegiato che riporta sempre nel presente il bagaglio del passato e la presenza di Dio che aspetta continuamente l'apertura della memoria come segno del suo voler essere purificata.

La memoria vista finora come un meccanismo di riprendere i ricordi del passato, si osserva e si approfondisce continuamente meglio nella luce del donare se stessa agli altri, un valore intrinseco di «martirio», di abbandonarsi fino alla perdita per il prossimo.

Rimane da approfondire la rilevanza del «*duc in altum*» nella prospettiva del binomio Ignazio-Teresa quale l'evento della sofferenza e la vita purificata dalla grazia, elementi che trovano una totale rilevanza sia in Ignazio che in Teresa.

## 5.2. Alcuni aspetti sulla biografia

Prima di entrare nel contesto e nel senso profondo dell'autobiografia<sup>103</sup>, si considera opportuno analizzare alcune particolarità del genere letterario come biografia spirituale.

Il genere letterario conosciuto come «biografia spirituale»<sup>104</sup> è un tipo di *agiografia* creato e sviluppato innanzitutto nel periodo medievale. Nei tempi più antichi, prima del Medioevo, circolavano scritti denominati

---

<sup>101</sup> Ignazio e Teresa promuovono la disposizione responsabile davanti alla grazia, evidenziando così il fatto del ricevere come l'unico punto essenziale nel campo spirituale, in C.A. BERNARD, *Il Dio dei mistici*, 276.

<sup>102</sup> Sembra che Ignazio e Teresa s'inquadrino perfettamente in questa ottica, volendo ambedue esprimere le loro esperienze di Dio. Quindi, ricordare è sempre un dare, un donare di se stesso.

<sup>103</sup> Come si vedrà più avanti, l'autobiografia sarà vista come genere letterario nella luce della modalità eccellente con cui, innanzitutto nel periodo del Rinascimento, la vita di una persona santa potrà essere presentata come tale.

<sup>104</sup> H. HEFFERNAN, *Sacred Biography: Saints*, 16.

«vitae» o «atti» per far vedere ai cristiani un modello di vita in conformità con la richiesta evangelica, come la vita di un martire o semplicemente una vita virtuosa<sup>105</sup>.

Poi il termine ha preso in considerazione lo sviluppo del cristianesimo e ha arricchito questi scritti di una visione più pedagogica. Si è cercato, in seguito, di introdurre elementi che avessero il potere di trasformare il lettore, con l'obiettivo di far propri le virtù teologali e gli atteggiamenti cristiani che aprivano all'imitazione del modello supremo, Gesù Cristo. Così l'agiografia è giunta al ricorso alle «leggende», per stimolare la vita in Cristo, lette durante l'Ufficio Divino.<sup>106</sup>

Infine, lo stile letterario in uso per la vita dei santi e dei martiri aveva due aspetti fondamentali: da una parte si cercava di evidenziare gli elementi caratteristici delle *vitae sanctorum* per il popolo cristiano e, dall'altra, si voleva sostenere un processo di «beatificazione» con alcuni scritti che potessero avere il ruolo di sostegno ecclesiale.

Alcuni scritti biografici contenevano perfino degli insegnamenti pratici, quindi una vita cristiana trasformata in insegnamenti universali, come gli scritti di San Paolo<sup>107</sup>, di San Giustino<sup>108</sup>, di San Gregorio Nazianzeno<sup>109</sup> e di Sant'Agostino nel secolo IV<sup>110</sup>. Si intravede facilmente che questo genere letterario si è applicato gradualmente e indirettamente faceva parte della vita del santo. Insomma, questa modalità letteraria di svelamento interiore, chiamata in tanti modi e conosciuta generalmente come «agiografia» o *scritti sulla vita dei santi*<sup>111</sup>.

Una storiografia dell'esistenza di una persona tiene conto naturalmente del contesto in cui essa è vissuta ed è stata formata. Questo modo ormai è diventato classico, anche se diventano più presenti le biografie in cui i fatti

---

<sup>105</sup> «[...] questi atti, che riferivano le prove e le esecuzioni capitali a cui erano soggetti i martiri, erano narrazioni semplici che raccontavano la loro testimonianza e la loro morte, per esempio il martirio di Policarpo (+155ca.), di Giustino (+166ca.) e dei martiri scillitani (+180ca.)», in J.A. WAYNE HELLMANN, «Scritti Spirituali, Genere di», 639.

<sup>106</sup> J.A. WAYNE HELLMANN, «Scritti Spirituali, Genere di», 640.

<sup>107</sup> *Atti* 22, 3-21; 26, 9.20.

<sup>108</sup> *Dialogo con Trifone*, G. VISONÀ.

<sup>109</sup> *Autografia. Carmen de vita sua*.

<sup>110</sup> AGOSTINO, *Confessioni*.

<sup>111</sup> «La biografia sacra [...] si riferisce a un testo narrativo della vita del santo scritta da un membro di una comunità di fede. Il testo fornisce una testimonianza documentaria al processo di santificazione per la comunità e in questo modo diventa di per sé parte della tradizione sacra che serve come documento», in J.A. WAYNE HELLMANN, «Scritti Spirituali, Genere di», 640-641.



psicoanalitici giocano un ruolo sempre più importante. In verità il valore particolare della biografia è variato lungo i secoli. Per esempio, nel periodo del cristianesimo antico, il suo valore era in grande contrasto con i panegirici e le preghiere funebri<sup>112</sup>.

Un grande storico e critico letterario, Albert Dufourcq<sup>113</sup>, aveva elogiato i romanzi storici come luogo privilegiato, dove si trovano le più grandi storie, soprattutto dei martiri dei primi secoli.

Ulteriormente la presenza delle agiografie di questo periodo storico aveva cercato di cogliere la realtà degli uomini della Chiesa come gruppo compatto sempre nella luce del martirio<sup>114</sup>. È tanto vero che il martirio disegnava la vita di un cristiano e così diventava la «carta da visita» del martirio. Per questo motivo, la prospettiva di scrivere una presentazione di una persona santa, o con fama di santità, (che di solito prende il senso della biografia come genere letterario eminentemente spirituale), ha una sensibilità pastorale, in cui il lettore si sente stimolato al livello spirituale da quella storia particolare<sup>115</sup>. Perciò, la biografia spirituale ha il suo senso profondamente pastorale e contiene in sé quella particola del mistero, del misterioso, del *particolare*, dell'*altro*, che ha la capacità di cambiare e trasformare dall'interno una persona.

Nella storia della Chiesa, la competenza della biografia aveva seguito la linea dell'evidenziare e far vedere la realtà del martirio. Successivamente, nel periodo dopo l'Editto di Milano, gli scritti spirituali biografici, che avevano i santi come protagonisti, possedevano sempre di più un carattere di «letture buone» – secondo le parole di Teresa – di stimoli spirituali, di

---

<sup>112</sup> «Il faut seulement rappeler pour l'instant que la biographie a constitué un genre littéraire spécial et qu'elle se distingue nettement de l'oraison funèbre ou de l'éloge: panégyrique et oraison funèbre étaient destinés à être prononcés; la biographie est faite pour être lue. Elle se rattache ainsi à l'histoire, sans se confondre avec elle, puisqu'elle a pour objet très précis la vie d'un seul homme et que cet homme, étant généralement un personnage illustre, doit être l'objet de compliments, de louanges, qui sont difficilement compatibles avec l'impartialité de l'histoire», in P. POURRAT, «Biographies spirituelles», 1624.

<sup>113</sup> Nel suo studio, *Étude sur les Gesta martyrum*, l'autore elogia proprio lo stretto meccanismo tra l'agiografia e la martirologia soprattutto nei primi secoli cristiani.

<sup>114</sup> H. DELEHAYE, *Les passions des martyrs*, 94-104.

<sup>115</sup> Si pensi soltanto semplicemente a Ignazio, uomo di grande impatto sociale, cavaliere e persona implicata nel mondo sociale del suo tempo e addirittura con grandi prospettive diplomatiche. Infine, dopo l'evento di Pamplona, il moribondo Ignazio legge un semplice libro sulla vita dei santi, un libro che, insieme a *Vita Christi*, stimolò profondamente la sua anima ad essere in grado di fare quel forte e decisivo cambiamento della sua vita.

spazio privilegiato dell'incontro e della comprensione non soltanto del protagonista, ma indirettamente della misericordia e della provvidenza di Dio, di una storia dialogale e dialogante tra la creatura e il suo Creatore.

Tuttavia, le biografie spirituali sono un vero documento storiografico in cui si evidenziano non solamente le capacità umane e spirituali del santo, bensì anche il contesto in cui egli è vissuto, cercandosi in questo modo di inquadrare un vissuto limitato di un santo nella storia della Chiesa<sup>116</sup>.

Esistono, secondo lo studioso Pierre Pourrat, tre grandi motivi perché le biografie spirituali si scrivono. Il primo è lo sviluppo degli studi storici, per cui sembra che i frequenti scritti spirituali con carattere biografico arricchiscono lo studio della storia in genere e anche quella della Chiesa. Il secondo motivo riguarda le cause di beatificazione e di canonizzazione; tale presentazione del santo apre evidentemente una discussione riguardo all'efficacia delle biografie come elemento di una causa di beatificazione<sup>117</sup>. Il terzo motivo è il carattere ordinario degli studi spirituali. In verità la biografia tende ad essere un modo di «insegnare» un certo tipo di spiritualità, per cui, soprattutto con lo sviluppo della tipografia, il libro biografico diventa sempre di più un modo per conoscere, per promuovere e per far vedere alcuni elementi positivi di un santo<sup>118</sup>.

Questa trilogia di Pourrat intuisce profondamente un panorama delle motivazioni interiori della biografia. Purtroppo dimentica l'elemento più importante dello scopo di una biografia spirituale, e cioè il carattere pastorale o spirituale-pratico. In questa luce, come abbiamo visto, s'inquadra facilmente Teresa con le sue «buone letture», e, soprattutto, Ignazio con la sua trasformazione e addirittura profonda conversione fondata anche sulla lettura delle biografie spirituali: la vita dei santi.

Nell'epoca dell'Evo Medio il carattere pastorale della biografia spirituale diventa meno importante e prende posto il senso del conoscere il

---

<sup>116</sup> J. LELONG, *Bibliothèque historique de la France*, 86-220; G. SCHNEIDER, *Handbuch der Bibliographie*, 440-478.

<sup>117</sup> Pur essendo un testo con grandi prospettive di edificazione del lettore, le biografie spirituali, viste proprio in questa luce, rimangono deficitarie se approfondiscono soltanto questa via, cioè quella dell'elemento canonico per una causa di beatificazione o canonizzazione. In questa prospettiva troviamo le parole di Pierre Pourrat molto edificanti: «Mais si la biographie édifiante précède souvent la Vie de Saint, elles tendent de plus en plus à se distinguer l'une de l'autre, et cela depuis l'origine des temps modernes. Il y a aujourd'hui de très nombreuses biographies spirituelles de personnages qui ne seront jamais canonisés, et dont peut-être jamais on ne songera à introduire la cause», in P. POURRAT, «Biographies spirituelles», 1681.

<sup>118</sup> P. POURRAT, «Biographies spirituelles», 1681-1682.

protagonista e di promuovere il suo culto<sup>119</sup>. In altra linea s'inquadra lo studio di Thomas Heffernan, situando la biografia spirituale nel contesto non-storico, affermando che, avendo tante influenze dall'esterno, la biografia non potrebbe che essere un testo di grande valore storico o letterario, usando il termine di «sacra biografia» e facendo una grande distinzione con l'autobiografia. Infine, egli crede che la biografia cominci a significare un testo devozionale che può dare un altro senso all'originalità degli eventi passati<sup>120</sup>. Diventa sempre più chiaro che dal Medio Evo, le biografie avevano il ruolo di far vedere al lettore la santità più che approfondire un senso puramente spirituale e pedagogico<sup>121</sup>.

Le agiografie evidenziavano e presentavano una certa santità leggendaria, l'*uomo perfetto*, una persona che avesse raggiunto una meta irraggiungibile, in paragone, per esempio, con il periodo dell'antico cristianesimo, in cui l'umanità era un fatto molto presente. Un'umanità martirizzata, ma infine umanità.

Il genere letterario della biografia spirituale rimane un punto aperto per un successivo approfondimento. Il senso della biografia aveva preso lungo la storia tanti significati, ma il vero senso rimane l'attualizzazione della memoria di un santo, di una persona che abbia vissuto la pienezza della sua umanità, il vero senso della grazia che porta al compimento il percorso umano, come, per esempio, il dinamismo spirituale sviluppato da Ignazio di Loyola e Teresa d'Avila.

La biografia spirituale, quindi, è una forma di meditazione personale su un modello di santità<sup>122</sup>, una meditazione che illumina e condivide la relazione divino-umana sia nella sua naturalità che straordinarietà.

Sull'ottica della vicinanza s'inquadra anche questo particolare stile letterario spirituale che svela una cammino esperienziale di grande altezza interiore, fatti straordinari e speciali eventi.

### 5.3. *Il genere letterario autobiografico*

Avendo presentato alcuni elementi del genere letterario come biografia spirituale, ora l'intenzione si focalizzerà per approfondire il senso dell'autobiografia, il concetto centrale della presente ricerca.

L'autobiografia è un genere letterario spirituale che cerca di svelare la propria esperienza umana e spirituale, la propria esperienza di metamorfosi

<sup>119</sup> A. WILMART, *Auteurs spirituels et textes*.

<sup>120</sup> T.J. HEFFERNAN, *Sacred Biography: Saints*, 16.

<sup>121</sup> A. MARIKOVIC – T. VEDRIS, ed., *Identity and alterity*.

<sup>122</sup> A. VAUCHEZ, *La sainteté en Occident*.

sotto la guida della grazia e il cambiamento interiore<sup>123</sup>. Questo tipo di donazione agli altri, tramite lo scritto, contiene alcuni motivi ben inquadrati dallo storico e teologo Wayne Hellmann, sviluppati proprio nella linea della rivelazione interiore<sup>124</sup>.

Il motivo principale dell'autobiografia<sup>125</sup> rimane lo svelamento di sé, il far vedere al lettore le grazie ricevute, la vita vissuta sotto la guida dello Spirito Santo. Ignazio e Teresa, da parte loro, hanno avuto motivi diversi.

Il primo ha scritto per l'insistenza dei suoi fratelli, affinché avessero un sicuro documento dettato dalla mano del loro fondatore, per aver la conferma che la vita di Ignazio fosse una santa o, meglio dire, santificata. Teresa aveva scritto sotto l'obbedienza e certamente ha avuto un altro sentimento riguardo allo scritto autobiografico. Tuttavia, dopo un certo approfondimento del tema, si osserva il carattere unitario che congiunge, nello stesso panorama, i motivi per cui Ignazio e Teresa abbiano raccontato la loro storia. In verità, Ignazio e Teresa hanno presentato al possibile lettore una storia sensibile, un esempio (non un modello) del pellegrinaggio spirituale (unico e irripetibile) che prende forma di una montagna, di un deserto, di un *camminare sulle acque*.

L'autobiografia spirituale può avere forme diverse di manifestazione e di presentazione<sup>126</sup>. La forma più classica dell'autobiografia rimane lo scritto personale riguardo alla propria vita, ma in pratica non avviene sempre così. Si pensi soltanto a Ignazio che aveva dettato il suo percorso spirituale a un

---

<sup>123</sup> A. MARCONE, «Tra paganesimo e cristianesimo», 7-18.

<sup>124</sup> «L'autobiografia spirituale [...] viene scritta per condividere con una forma sintetica e più sistematica o consistente del diario, che riporta l'esperienza del movimento interiore del cuore verso l'unione con Dio. La conversione, la conversazione interiore, la ricerca dell'anima e il processo personale di coinvolgimento in Dio costituiscono la struttura di tale genere letterario», in J.A. WAYNE HELLMANN, «Scritti Spirituali, Genere di», 641. La conversazione spirituale avrà ulteriormente un approccio particolare riguardo all'amicizia spirituale. È infine molto interessante come Hellmann abbia compreso la conversione come conversazione spirituale, aspetto che potrebbe aprire una prospettiva nuova sul processo della conversione.

<sup>125</sup> M. STAROWIEYSKI, «Les éléments autobiographiques», 289-308.

<sup>126</sup> «L'autobiographie proprement dite, où l'auteur raconte après coup les faits d'une portion plus ou moins étendue de sa vie; le journal, où il retrace au jour le jour ses impressions ses sentiments, ses pensées; les lettres, où il s'ouvre, avec un ou plusieurs correspondants, de ses dispositions intérieures. En un sens large, on pourrait voir d'autres formes d'autobiographie dans les visions et révélations consignées par écrit, dans les méditations et prières, dans les traités de vie spirituelle et même dans toutes les œuvres, quel que soit leur sujet, où l'écrivain laisse entrevoir sa personnalité tout entière, l'humain et le divin», in C.J. VERNET, «Autobiographies spirituelles», 1141.

compagno e ulteriormente è diventata una vera autobiografia. Oppure si pensi Teresa che aveva scritto il suo cantico dei cantici nella luce dell'ascolto e obbedienza, con una certa pedagogia, avendo chiaro davanti ai suoi occhi la finalità della sua auto-presentazione: l'esperienza dell'azione di Dio nella sua storia esistenziale. In questa prospettiva, il valore profondo dell'autobiografia<sup>127</sup> rimane la presentazione della propria conversione, gli aspetti profondi e psicologici nella prospettiva dell'apertura verso gli altri.

Un'autobiografia spirituale non è altro che uno scritto in cui si presenta una storia degli ideali, dei sogni falliti e risorti nella luce purificata, nel tempo della sedimentazione e dell'accettazione della vocazione personale come un dono, non come una risposta e uno sforzo prometeico. Persino facendo una presentazione generica, lo studioso B. Monod identifica indirettamente alcuni elementi fondamentali dell'autobiografia, come esaltare la misericordia divina e la necessità della umiltà<sup>128</sup>.

Ignazio e Teresa, ben centrati sul cercar se stessi nella luce illuminante della grazia, hanno fatto un percorso di svelamento interiore, di umile presentazione degli interventi divini nel loro percorso umano e spirituale. In questa prospettiva si dovrebbero vedere i loro scritti autobiografici che manifestano la loro disponibilità alla chiamata universale alla santità e alla loro specifica vocazione.

In un certo senso, ambedue i santi hanno compiuto un pellegrinaggio di santificazione, con crisi e abissi, con gioie e sofferenze e, alla fine, un cammino «ordinario» di ogni cristiano. La loro peculiarità si concentra sull'apertura straordinaria alla chiamata di Dio, sul fatto del «sì» decisivo all'annuncio evangelico.

Ignazio, da parte sua, concentra la sua attenzione soprattutto su un itinerario di conversione, parte integrante della sua esperienza di Dio, di rinnovamento interiore alla luce dell'ascesi e del lavoro apostolico.

Teresa, impregnata dell'orazione interiore, aveva cercato di lasciarsi inondare dalla grazia, dal suo forte incontro personale con Cristo sofferente, fonte e culmine della sua esistenza.

---

<sup>127</sup> A. KHAZAN, «Autobiography», 230-235.

<sup>128</sup> «Son besoin d'humilité, et, d'autre part, le désir d'exalter la miséricorde divine, d'autant plus merveilleuse dans son œuvre de salut qu'il avait plus péché, entrent pour une bonne part dans ces perpétuelles et fatigantes redites sur ses vices, ses crimes, sa mauvaise nature et ses instincts dépravés. Il trouvait une si pure joie dans cette contrition de la confession qu'il s'exagérait à dessein se propres défauts», in B. MONOD, *Le moine Guibert*, 65.

In questa luce, lo stile letterario autobiografico prende forma di un'impostazione parenetica, come ben osserva anche García de la Concha<sup>129</sup>, evidenziando così gli aspetti eminentemente pedagogici dell'autobiografia.

Come si è osservato finora, lo scritto autobiografico teresiano e ignaziano non soltanto diventa uno stile letterario agiografico, bensì diventa anche parte della grande storia del patrimonio relazionale tra Dio e l'uomo. Un continuo dialogo di Dio con Ignazio e Teresa che aveva preso forma nello scritto, forma privilegiata della meditazione e della riflessione.

Tramite l'approfondimento dei loro scritti, sia biografici che dottrinali, si realizza il binomio sensibile dello svelamento interiore con gli aspetti dell'insegnamento teologico. Un percorso favorito e favorevole che diventa assiduamente una riflessione tra il punto di arrivo e il punto di partenza del cammino esperienziale di Dio.

## Conclusione

Il percorso di scoperta del contesto in cui hanno vissuto Teresa e Ignazio non è altro che un itinerario di inquadramento storico e spirituale. Dopo aver visto il periodo del *Secolo d'Oro*, si può affermare che il loro tempo di vita si è svolto in un periodo molto importante per la storia della Chiesa, soprattutto per la storia della spiritualità. Un tempo, come si è visto, ricco di eventi che hanno influito sul percorso dottrinale della Chiesa (per esempio il Concilio di Trento) e la storia della spiritualità con i particolari carismi di Teresa e Ignazio.

Si richiede ora di intravedere, come punto di riferimento, due elementi importanti che sorgono da tale percorso d'identificazione del suddetto contesto storico-spirituale.

Il primo elemento riguarda il momento della Riforma della Chiesa, eventi che hanno fatto parte della vita dei due santi. Ignazio e Teresa, due persone con grandi potenzialità, non sono stati spettatori a tali realtà della Chiesa, ma, in modo diretto e impegnato, hanno dato il loro contributo. Una collaborazione proficua ed essenziale di «due figli della Chiesa», un intervento e una cooperazione disponibile e generosa. Soltanto così si potrà comprendere nel modo migliore la loro vita e il loro influsso sulla storia

---

<sup>129</sup> V. GARCÍA DE LA CONCHA, *El arte literario*, 110-112. É molto ovvio, quindi, che Teresa non soltanto segue le impostazioni classiche imposte dallo stile autobiografico, ma porta in avanti e apre la visione dialogale con il lettore, «prendendosi cura» del possibile lettore e cercando di utilizzare il proprio esempio, la propria storia come un ambito e spazio di dialogo, interpretazione e quasi anche un fertile territorio della «direzione spirituale».

della spiritualità, ossia evidenziando, tramite la loro profonda conoscenza, la loro disponibilità e il loro intervento negli eventi che hanno caratterizzato la Chiesa del XVI secolo.

Un altro elemento riguarda in modo diretto i loro scritti autobiografici, scritti di grande valore non soltanto per le loro famiglie religiose: infatti, fanno parte ormai del patrimonio universale della spiritualità, come storie di vita che continuano a influire su una moltitudine di persone.

La loro coraggiosa e completa visione sta alla base di quell'*ars vivendi*, dell'arte di saper fare parte realmente della storia della Chiesa e vivere tale vocazione in modo umile e generoso. Essi hanno trovato la loro «stanza» in questo *castello* di Dio che è la Chiesa, luogo della presenza del Signore. Perciò, non è possibile comprendere il loro percorso umano e spirituale senza approfondire il loro coinvolgimento nel *loro* tempo, senza vedere e intravedere i gesti ignaziani e teresiani che rispecchiano un percorso di eccellenza, eminente perfino.

Questa sarebbe la linea che ci permette di incontrare l'esperienza di Teresa e Ignazio, perché questa presentazione rivela non soltanto la rilevante importanza ecclesiale e spirituale del XVI secolo, ma anche due modelli di vita non chiusi in un vuoto individualismo, ma immersi nella vita della comunità, dato che la loro implicazione è stata sempre ancorata nella Chiesa e nei progetti ecclesiali.

L'elemento centrale rimangono gli scritti autobiografici che riflettono un donare se stessi, un'apertura, una disponibilità all'insegnamento, un *donarsi* per donare non per ricevere. Questo, in fondo, fa vedere anche il loro impegno nella vita della Chiesa del loro tempo, senza la pretesa di un'eventuale contraccambio.

Avendo visto le figure centrali e le influenze ecclesiali e spirituali del XVI secolo, non rimane ora che rilevare i due percorsi carismatici della storia della Chiesa. Per approfondire la loro chiamata e la loro esperienza di Dio, è richiesto un percorso di approfondimento della situazione storica ed ecclesiale in cui sono vissuti.

Tale percorso ha il compito di approfondire i loro modelli partendo proprio dalle basi, dai fondamenti umani, per poter approfondire la loro esperienza di Dio, maturata nel momento della chiamata, della conversione, della sofferenza, per poter arrivare così alla vetta mistica, all'unione con Dio, in percorsi distinti, ma anche simili, come si vedrà in seguito.





## CAPITOLO II:

### «Hechos del Padre Ignacio»

#### 1. Aspetti introduttivi

Sin dall'inizio si dovrebbe precisare la situazione particolare in cui opera una ricerca ermeneutica sul racconto autobiografico di Ignacio. La difficoltà non viene dal fatto che esiste una diversità d'interpretazione, ma dal fatto che, pur essendo un scritto autobiografico, Ignacio rilegge la sua vita e la sua esperienza con Dio con gli occhi del cuore maturo, avendo già trascorso e vissuto una vita ascetica e vivendo ancora momenti di grande elevatezza spirituale.

In questa rappresentazione autobiografica si trova Ignacio nel suo cammino di scoperta, di crescita e di trasformazione, cammino in cui si evidenzieranno elementi della sua conversione, della sua formazione e del suo incontro mistico con la realtà divina.

Per osservare in profondità le realtà spirituali messe in luce nel racconto autobiografico di Ignacio, si dovrebbero indicare tre linguaggi su cui la scoperta di Ignacio verrà proseguita.

Esiste, *in primis*, un linguaggio pedagogico, una direzione educativa dell'autobiografia, partendo proprio dall'atteggiamento di Ignacio di lasciarsi guidare dalla volontà del Signore; dall'uso di questo linguaggio l'esempio di Ignacio diventa modello educativo per un approfondimento della sua esperienza. Tale *programma* pedagogico invita alla riflessione sulle modalità con cui Ignacio aveva pellegrinato – sia interiormente che geograficamente – nella sua esperienza specifica del suo costante e instancabile rispondere alla chiamata di Dio.

Successivamente, il linguaggio dialogico diverrà un vero *locus theologicus*, cioè un autentico essere in relazione con il Signore, che

l'aveva chiamato a fare un percorso di conversione e di trasformazione interiore. In questa direzione diventa opportuno rilevare le modalità con cui Ignazio riceve la sua specifica chiamata e risponde attivamente alle aspettative concrete. Il suo «lasciarsi condurre» da Dio verrà anche sviluppato nell'analisi dell'esperienza spirituale di Ignazio.

L'ultimo linguaggio che chiuderà la presente ricerca, riguardo all'esperienza interiore di Ignazio, è quella mistagogica, vista come la vetta della sua *metanoia*. Ci sono due momenti di grande elevatezza spirituale che verranno interpretati sotto la chiave di questo linguaggio: l'illuminazione di Cardoner e l'evento mistico di *La Storta*.

In questa linea si delineeranno le direttrici del cammino del presente capitolo, tratti generali dello scoprire Ignazio mediante il suo racconto autobiografico.

Quello che rimane fondamentale riguardo al scritto autobiografico di Ignazio, è visto nella doppia prospettiva dell'agiografia. Da una parte si trova la forte volontà del Santo di Loyola di spingere il lettore verso l'*imitatio Christi* e, dall'altra, si intravede chiaramente l'esempio della sua vita interiore svelata agli altri. In questo quadro bipolare si analizzerà la genesi del *Racconto* di Sant'Ignazio, percorrendo le tappe storiche e linguistiche del processo agiografico<sup>1</sup>.

Sin dall'inizio si dovrebbero specificare due problematiche che stanno alla base della presente ricerca. La prima questione è di ordine «concreto», perché non è in fondo una *auto-biografia* – non essendo stata scritta proprio da Ignazio – e, la seconda, almeno nella prospettiva iniziale di Ignazio, lui non voleva che fosse uno scritto strettamente edificante, ma uno scritto rivelante, nel senso che venisse svelata la sua vita, così com'era.

Abbordando la prima questione, si entra progressivamente nella genesi della cosiddetta *Autobiografia di Ignazio di Loyola*<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> M. O'ROURKE BOYLE, *Loyola's Acts*, 77-90.

<sup>2</sup> Prima di tutto si dovrebbe specificare che il nome originale del manoscritto autobiografico ignaziano si trova nel *Monumenta Historica Societatis Iesu*, Monumenta Ignaziana, con il nome *Acta Patris Ignatii, Scripta a P. Lud. Gonzalez de Camara*. Riguardo al termine «Acta», uno studio profondo sull'*Autobiografia* di Ignazio rivela il fatto che il Gonçalves de Câmara fu ispirato dagli *Atti degli Apostoli*, e considerato, quindi, di essere lucano, in J.M. MCMANAMON, *The Text and the Contexts*, 99-114; Anzi, Carlo Chiappini scrive così: «Attraverso di esso, infatti, si esprimono chiaramente il genere letterario del racconto orale del quale il testo scritto conserva l'impronta, il rapporto esistente tra Ignazio e il fedele trasmettitore e redattore del racconto del Pellegrino – il padre Luis Gonçalves da Câmara – e, soprattutto attraverso il termine «Acta», l'accostamento implicito del nostro testo agli *Atti degli Apostoli*». E lui

Il testo autobiografico ignaziano<sup>3</sup> fu dettato da Ignazio a Gonçalves da Câmara dopo molte insistenze da parte della comunità gesuita di Roma<sup>4</sup>.

Il progetto agiografico venne da parte del Padre Girolamo Nadal, che aveva chiesto tante volte al Padre Ignazio di lasciare un testo scritto sulla sua vita. La sua intenzione, nel chiedere a Ignazio un testo scritto, fu stimolata dall'esempio di un fondatore di un ordine monastico che avesse scritto la sua biografia per i suoi confratelli:

«Cum autem scirem solitos esse sanctos Patres, instituti alicuius monastici auctores, posteris, vice testamenti, ea monita dare, quibus ad virtutis perfectionem iuvare posse confiderent<sup>5</sup> e, con questa motivazione, Padre Nadal «tempus observabam quo possem commode idem a Pater Ignatio postulare»<sup>6</sup>.

Dopo un periodo di grandi insistenze, Padre Nadal riprende il dialogo con Ignazio e cerca presentargli i punti positivi e formativi della sua possibile biografia per l'intera Compagnia: «sunt ferme quattuor anni, quibus obsecro non meo solum, sed aliorum Patrum nomine, ut nobis explices, Pater, quem ad modum Dominum te instituerit ab initio tuae conversionis; id confidere nos, fore nobis et Societati utile in primis»<sup>7</sup>.

---

continua in questo modo: «Quello che per la Chiesa sono gli *Atti degli Apostoli*, lo sono gli Atti di Ignazio per la Compagnia di Gesù: il documento fondazionale sul quale confrontare e rileggere continuamente se stessa», cf. «Introduzione» di Carlo Chiappini, in IGNAZIO DI LOYOLA, *Gli Scritti*, 69.

<sup>3</sup> Il corpo del testo biografico ignaziano ha due prologhi: uno scritto di Gonçalves da Câmara e l'altro da Padre Girolamo Nadal, in MI FN I, 354-363. Il *Prologo* di Nadal è stato redatto direttamente in latino, ma quello di Gonçalves, come anche il testo biografico, fu scritto in spagnolo. Soltanto l'ultima parte del *Prologo* di Gonçalves venne scritta in italiano, data la mancanza di un «amanuenses Hispanum», in *Praefatio Patris Natalis*, MI FN I, 362.

<sup>4</sup> «Como se sabe, San Ignacio de Loyola dictó el libro que hoy conocemos con el nombre de *Autobiografía* al P. Luis Gonçalves da Câmara, a partir del mes de agosto de 1556», in J. VILLEGAS, «Una lectura de la Autobiografía», 27.

<sup>5</sup> *Praefatio Patris Natalis*, in MONUMENTA IGNATIANA, *Fontes Narrativi de S. Ignatio*, 355-356, (D'ora in poi lo indicheremmo con *Praefatio Patris Natalis*, MI FN); Il Prologo del P. Nadal venne scritto dopo quello del P. Gonçalves da Câmara, tra gli anni 1561 e 1567, in IGNAZIO DI LOYOLA, *Autobiografia*. Commento di M. COSTA, 33.

<sup>6</sup> *Praefatio Patris Natalis*, MI FN I, 356. L'intenzione dei Padri era di avere un testo uscito proprio dalla bocca del loro fondatore. Sembra che tutti i testi scritti avessero un grande importanza, ma la «cima» dell'autenticità doveva compierla un scritto autobiografico. Anche per questo, l'insistenza dei Padri per un racconto della vita di Ignazio.

<sup>7</sup> *Praefatio Patris Natalis*, MI FN I, 359.

Dopo un altro periodo di motivi non-favorevoli da parte di Ignazio, l'inizio del *Racconto* di Ignazio prende forma nel contesto del dialogo sulla vanagloria<sup>8</sup> con Padre Gonçalves da Câmara:

L'anno 1553, un venerdì mattina, 4 di agosto, vigilia della Madonna della Neve, mentre il Padre si trovava nel giardino vicino alla casa o stanza chiamata del Duca, cominciai a manifestargli alcuni lati della mia anima. Tra le altre cose gli parlai della vanagloria. Il Padre mi diede come rimedio di riferire molto spesso a Dio tutte le mie cose, cercando di offrirgli tutto ciò che di buono trovavo in me, riconoscendolo come suo e ringraziandolo per questo. Mi parlò di ciò in modo tale che non potei trattenere le lacrime. Mentre egli stava mangiando, con il padre Polanco<sup>9</sup> e me, il nostro Padre disse che molte volte gli era stata chiesta una cosa dal maestro Nadal e da altri della Compagnia, e che non si era mai deciso a farla. [...] Aggiunse che aveva anche deciso che fossi io la persona a cui avrebbe rivelato queste cose<sup>10</sup>.

Si osserva come l'intenzione di Ignazio non sia la stessa di quella di Nadal, che, secondo le parole trovate nel *Prologo* di Gonçalves da Câmara, voleva avere da parte del Maestro un racconto della sua vita e con questo «fondare veramente la Compagnia»<sup>11</sup>, cioè, la vita del fondatore come ideale e causa esemplare del nuovo ordine, come per esempio è stato anche lo scopo di San Bonaventura con la *Vita* (Legenda maior) di San Francesco d'Assisi.

---

<sup>8</sup> «Y entre las otras le dije de la vanagloria. El Padre me dió por remedio que muchas veces refiriese a Dios todas mis cosas, trabajando de ofrecerle todo lo bueno que en mí hallase, reconociéndolo por suyo y dándole gracias dello», cf. *Acta P. Ignatii Praefatio scriptoris*, in MI FN I, 354.356, (d'ora in poi indicheremmo con *Praefatio Scriptoris*, MI FN).

<sup>9</sup> Una succinta biografia su questa figura della Compagnia, si trova nelle note fatte da A. EAGLESTONE – J.A. MUNITZ, ed., nella traduzione inglese del *Memoriale* di Luís Gonçalves da Câmara, in *Remembering Iñigo*, 45: «Juan Alfonso Polanco (1517-1576), born in Burgos. He entered the Society (15 August 1541) and from 1547 was secretary of Ignatius and became his right-hand man until his death; he continue as secretary to two successive Generals and was a key figure in the early history of the Society».

<sup>10</sup> *Prologo del padre Câmara*, 1; «El año de 53, un viernes a la mañana, 4 de Agosto, víspera de nuestra Sra. de las Nieves, estando el Padre en el huerto junto a la casa o aposento que se dice del Duque, yo le empecé a dar cuenta de algunas particularidades de mi alma [...] De ahí a un hora o dos nos fuimos a comer; y estando comiendo con él Maestro Polanco y yo, nuestro Padre dijo que muchas veces le habían pedido una cosa Maestro Nadal y otros de la Compañía, y que nunca había determinado en ello; y que después de haber hablado conmigo, habiéndose recogido en su cámara, había tenido tanta devoción y inclinación a hacerlo; [...] y la cosa era, declarar cuanto por su ánima hasta ahora había pasado; y que tenía también determinado que fuese yo a quien descubriese estas cosas», in *Praefatio Scriptoris*, MI FN I, 354.356.

<sup>11</sup> *Prologo del padre Câmara*, 4; «fundar verdaderamente la Compañía», in *Praefatio Scriptoris*, MI FN I, 360.

Infine, dopo l'episodio del dialogo spirituale di Ignazio con Gonçalves, pare che il Padre Ignazio avesse raccontato alcuni particolari della sua vita nello stesso mese di agosto, e poi avesse fatto passare un altro mese prima di ricominciare il lavoro autobiografico<sup>12</sup>:

A settembre, poi, non mi ricordo che giorno, il Padre mi chiamò e cominciò a raccontarmi tutta la sua vita, e le sue ragazzate, con chiarezza e precisione, in tutti i loro particolari. In seguito, mi chiamò, lo stesso mese, altre tre o quattro volte e giunse con il racconto fino alla sua permanenza di alcuni giorni a Manresa, come si può vedere dalla diversa scrittura<sup>13</sup>.

La situazione ecclesiale ha interrotto di nuovo il lavoro di Padre Gonçalves, e così Ignazio ha rimandato la continuazione della dettatura biografica dopo la scelta di un nuovo Papa (la morte di Papa Giulio III, l'elezione e la morte del Papa Marcello II e l'elezione di Papa Paolo IV): «Poi si sentì male il papa Giulio III, e morì il 23. Perciò il Padre differiva la cosa fino all'elezione del nuovo papa. Quando questi fu eletto, anch'egli si ammalò e morì (fu il papa Marcello). Il Padre tardò fino alla creazione del papa Paolo IV»<sup>14</sup>.

Il progetto cominciato nel settembre 1553 durò fino al 1555, quando Padre Gonçalves venne mandato in Spagna. Egli ha scritto il lavoro «partim Hispanice, partim Italice, ut aderant praesto amanuenses»<sup>15</sup>, finendo la redazione a Genova nel dicembre 1555: «A Genova, non avendo a disposizione un amanuense spagnolo, dettai in italiano quello che da Roma portavo con me appuntato. Finii questa trascrizione nel mese di dicembre 1555, a Genova»<sup>16</sup>.

La modalità di dettare di Ignazio venne descritto in parole molto semplici da Gonçalves da Câmara, puntando così il suo stile «letterario» rispecchiato nella sua personalità: «Il modo di raccontare del Padre è quello

<sup>12</sup> R.GARCÍA-VILLOSLADA, *Sant'Ignazio di Loyola*, 22.

<sup>13</sup> *Prologo del padre Câmara*, 2; «y así en el Setiembre (no me acuerdo cuántos días) el Padre me llamó y me empezó a decir toda su vida, y las travesuras de mancebo clara y distintamente, con todas sus circunstancias, y después me llamó en el mismo mes tres o cuatro veces y llegó con la historia hasta estar en Manresa algunos días, como se ve escrito de letra diferente», in *Praefatio Scriptoris*, MI FN I, 358.

<sup>14</sup> *Prologo del padre Câmara*, 4; «Luego comenzó a peligrar el papa Julio 3, y se murió a los 23, y el Padre fué difiriendo la cosa hasta que hubiese papa, el cual, como le hubo, luego también enfermó y murió (que fué Marcello). El Padre dilató hasta la creación del papa Paulo 4», in *Praefatio Scriptoris*, MI FN I, 362.

<sup>15</sup> *Prologo del padre Nadal* 4; *Praefatio Patris Natalis*, MI FN I, 362.

<sup>16</sup> *Prologo del padre Câmara*, 5; «Et quia non habebam Genuae amanuensem Hispanum, dictavi Italice et, quod mecum Roma afferebam per puncta scriptum, ejusque scriptioni finem imposui mense Decembri anni MDLV. Genuae», in *Praefatio Scriptoris*, MI FN I, 363.

solito suo, in tutte le cose, cioè tanto chiaro, che sembra renda presente tutto il passato. Pertanto non c'era bisogno di domandargli niente, perché tutto ciò che serviva per capire bene, il Padre si ricordava di dirlo»<sup>17</sup>.

Si intravedono agevolmente gli atteggiamenti differenti dai due padri protagonisti, cioè di Padre Nadal e di Padre Gonçalves, che, man mano, ambedue sono arrivati alla stessa conclusione: il racconto autobiografico di Ignazio sarebbe di grande sostegno per il futuro della Compagnia.

Dopo la morte di Sant'Ignazio, il testo fu tolto dalla circolazione e non fu pubblicato prima del 1731, con il forte sostegno dei Padri Bollandisti<sup>18</sup>. Questa idea è molto sostenuta da parte del Padre Victoriano Larrañaga<sup>19</sup>.

Lasciando Roma nell'anno 1555 per andare in Spagna, Padre Gonçalves da Camara potrà ricordare nel suo *Memoriale* la particolarissima personalità umana e spirituale del Padre Ignazio<sup>20</sup>.

Davanti al testo autobiografico ignaziano appaiono due problemi fondamentali, che la presente ricerca desidera presentare. Il primo è senza dubbio costituito dalla «sparizione» dello scritto autobiografico di Ignazio

<sup>17</sup> *Prologo del padre Câmara*, 3; «El modo de blar del Padre es todo de cosas, con muy pocas palabras, y sin ninguna reflexión sobre las cosas, sino con simple narración; y desta manera dexa a los que oyen que ellos hagan la reflexión, y saquen las conclusiones de las premisas; y con esto persuade mirablemente, sin mostrar ninguna inclinación a una parte ni a otra, sino simplemente narrando», in *Praefatio Scriptoris*, MI FN I, 363.

<sup>18</sup> I Padri Bollandisti hanno la loro origine nella figura del Padre Giovanni Bolland (1556-1565), in V. SAXER, «La ricerca agiografica», 333-345.

<sup>19</sup> «Hubo de pasar todavía siglo y medio antes de darse a la estampa el texto autobiográfico del santo. Y fueron los Padres Bollandistas los que, vencidas ya todas las dificultades, creyeron llegado el momento en 1731 de proceder a su publicación sacando de la oscuridad en que hasta entonces se había escondido una vida por tantos títulos venerable», in V. LARRAÑAGA, *San Ignacio de Loyola*, 176.

<sup>20</sup> «Deseje sempre muito ver e conversar nosso P. Ignacio de Loiola, a quem nosso Senhor nos deu por exemplo a cabeça deste corpo mistico, de que todos somos membros. Acrecentavam-me estes moviões, huma das quaes era, desejar de ter obediencia de entendimento, de que tanto ouvia falar na Companhia; a parecia-me que pera poder alcançar esta virtude seria bom meyo ouvir a doutrina daquelle, cujos conceytos nas cousas da Companhia se avião de ter como os primeyros principios de qualquer sciencia, que não costumão nem podem ser nella demonstrados. A outra foy a summa opinião que tinha da santidade da pessoa do mesmo Padre, a qual concebia não somente pouco muito que delle nos contavão os que o avião conversado, mas polla grande perfeição que na Companhia e em seu modo de proceder ya então enxergava; e assi me lembra que, cuidando muytas vezes nisto, fazia comigo este argumento: Se o fructo e obra he tal, qual deve ser a arvore e artifice?», in *Memoriale L. González - Prologo*, MI FN I, 528.

per quasi due secoli dalla sua redazione e il secondo dall'«amputazione» del testo autobiografico.

### 1.1. *La sostituzione dell'Autobiografia per la «biografia» ufficiale*

Luis Fernández Martín si domanda fortemente su quale siano state le motivazioni che spinsero i primi compagni di Ignazio a ritirare il testo dalla circolazione<sup>21</sup>. Sembra che la sua reazione sia molto insistente sul fatto che il valore del racconto autobiografico ignaziano non si basa sulle «las travesuras de mancebo», ma sulla sincerità profonda e formativa del Maestro di Loyola.

Il percorso di eliminazione dell'*Autobiografia* ignaziana comincia poco dopo la morte di Ignazio, quando il *Preposito Generale*, Padre Francesco Borgia (1510-1572) disse a Padre Nadal di portare a Roma tutti i materiali circa i testi che riguardano la vita di Ignazio:

Perché di qua andiamo mettendo in ordine le cose appartenenti alla uita di nostro P. Ignatio, di santa memoria hauerò charo che V.R. mandi con la prima comodità le cose che tiene di esso, delli scritti suoi, et cose notate per V.R. o per altri, in fuori di quello che scrissero li Padri Luis Gonçalvez et Ribadeneyra, et specialmente li scritti di cose di diuotione et sentimenti spirituali di mano di N.P. Oltre questo, se tiene alcune cose appartenenti al principio della Compagnia, medesimamente ci lo mandi per il supradicto effetto della historia<sup>22</sup>.

Risulta evidente come il nuovo generale Francesco Borgia voleva raccogliere tutti gli scritti per eliminare «le cose imperfette», cioè l'«Autobiografia» scritta da Padre Gonçalves da Câmara.

In una lettera del 29 Giugno 1567, scritta da Padre Pietro Ribadeneira da Frascada, si descrive a Padre Girolamo Nadal il processo della sostituzione di «Acta P. Ignatii» con una biografia concepita da lui. Nella stessa lettera si trova anche lo schema della futura biografia di Padre Ignazio. Questo progetto di stesura e anche di sostituzione viene presentato da Padre Ribadeneira sotto gli auspici dell'obbedienza e del bene della Compagnia,

---

<sup>21</sup> «¿Cuáles pudieron ser las razones que, apenas diez años después de la muerte de San Ignacio, aconsejaron retirar de la circulación, aun del ámbito interno de la Compañía, una vida históricamente tan autorizada, tan cuidadosamente redactada, tan enaltecedora de la figura de su protagonista? Qué pudo mover a los primeros jesuitas a eliminar de ella el relato de «las travesuras de mancebo» de Iñigo de Loyola que constituían el claroscuro sobre el cual resaltarían con luz más brillante las extraordinarias virtudes de quien correspondió fidelísimamente a la gracia de Dio desde el instante de su conversión?», in L. FERNÁNDEZ MARTÍN, «Peripezia histórica», 169.

<sup>22</sup> MONUMENTA HISTORICA SOCIETATIS IESU, *Epistolae P. Hieronymi Nadal Societatis Jesu ab anno 1546 ad 1577*, Tomus Tertius, MHSI 21, Matriti 1902, 365, e anche le pagine 377, 423-24, 489-90, 505, 518, 534, 538-40, (d'ora in poi *Mon. Nat.*).

presentando anche le motivazioni profondi della sostituzione del testo di Câmara<sup>23</sup>. Nella stessa lettera, si osserva come il Padre Ribadeneira riprenda il motivo fondamentale della soppressione dell'«Autobiografia» di Ignazio, cioè l'esistenza delle cose imperfette della vita di Ignazio<sup>24</sup>.

L'insistenza del Padre Ribadeneira si trova in un'altra lettera mandata al Padre Nadal, riattualizzando la richiesta del Padre General Francesco Borgia di portare a Roma tutti gli scritti su Ignazio. Così si intravede meglio la volontà di sostituire gli *Acta P. Ignatii* con la biografia scritta da Padre Ribadeneira<sup>25</sup>.

San Francesco Borgia chiese ufficialmente a Padre Pietro Ribadeneira nel 1567 di scrivere una biografia per tutta la Compagnia, sostituendo in concreto la biografia di Câmara<sup>26</sup>.

---

<sup>23</sup> «Ahora estoy en Frascada para entender en lo que V.R. tanto dessea, que es en scriuir la uida de nuestro bendito P. Ignatio. Háme lo mandado N.P.: yo lo he aceptado muy de buena gana: tengo gusto y inclinación á ello, aunque, por mi flaqueza de cabeça, me cuesta trabajo. Confío en N.S. que se a de seruir dello, si me da salud y tiempo para ello; porque temo que passados estos dos meses auré de boluer á estar en Roma por la necesidad que los collegios tienen, aunque á mi pobre juizio todo se auía de posponer á esto. Scriuo en latín mediano, sin affectación ni barbaria. Pienso scriuir 4 libros. El 1.º, desde el principio de su conuersión hasta que uino á París. El 2.º, hasta que fué hecho general en Roma. El 3.º, hasta la muerte, con el progreso y dilatación de la Compañía. El 4.º, de las uirtudes particulares del Padre», in *Mon. Nat.*, III, 489-490.

<sup>24</sup> «Pues siendo cosa imperfecta, non conuiene que estorue ó desminuya la fee de lo que más cumplidamente se scriue», in *Mon. Nat.*, III, 489-490.

<sup>25</sup> «El recoger los scriptos del P. Luys Gonçalves sobre la uida de N.P. no nació de mi, sino de estos Padres que lo acordaron á N.P., y á Su Paternidad le paresció bien, porque publicándose lo que se scriue, no paresciesse que ay diuersidad ó contradición, ó esto no tuuiesse tanta auctoridad como lo que se scriuió casi por boca de N.P.; el quel, aunque en la substancia fué fidelismo, en los particulares de algunas cosas es corto, y en la relación de los tiempos ya á la postre de su uejez le faltaua la memoria. Tras esto V.R. haga lo que le paresçiere, que como no estoy en Roma, no lo e tractado con N.P., y no e osado de Junio acá boluer á ella, aunque me han dado hartos assaltos, porque no me entretengan y estoruen. Es bien uerdad que, por hallarme flaco de cabeça, e dexado de screuir días ha. Mi paresçer sería, que es más seguro lo que N.P. ha ordenado, por los respectos que e dicho, y V.R. puede tomar lo que hallare, y quando estuuiere acá y uiere estotro, se ordenará lo que mejos paresçiere», in *Mon. Nat.*, III, 540.

<sup>26</sup> «En 1567, San Francisco de Borja comisionó oficialmente a Ribadeneira el redactar la anhelada biografía. El encargo encontró a Ribadeneira muy prepadado. Desde 1553 había ido reongiando notas y tomando apuntes. A raíz de la muerte del fundador intensificó su tarea. Pudo por ello ahora, en breve lapso de tiempo, cumplir su cometido. La redacción estaba ya acabada a principios de 1569. Con todo, la impresión se hizo esperar, por diversas dificultades, hasta 1572», in SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Obras Completas*, 4, 6-10.



Nella Lettera del 10 ottobre 1556, scritta da San Francesco Borgia al Padre Nadal si descrive bene il principio su cui si basa la sostituzione dell'«Autobiografia» di Gonçalves da Câmara con quella di Padre Ribadeneira<sup>27</sup>.

Dopo la Congregazione Provinciale di Castiglia del 1584, anche Padre Claudio Acquaviva sostenne la causa del *selezionamento* dei testi che riguardano la vita di Ignazio: «Necnon [optat Congregatio] eiusdem P.N. Ignatii epistolas, dictaque, factaque ubique conquiri, sive quae in Italia, sive quae in Hispania invenientur, et ex eis optima quaeque et aedificationi atque consolationi nostrorum maxime profutura seligantur»<sup>28</sup>.

Ulteriormente la sostituzione ufficiale dello scritto autobiografico ignaziano fu un fatto chiaro e totale e trascorsero più di tre secoli finché il testo originale vedesse la luce dell'edizione spagnolo-italiana dell'«Autobiografia» nel 1904<sup>29</sup>, con l'aiuto degli editori della *Monumenta Historica Societatis Iesu*.

Il punto di ritorno dello scritto autobiografico originale, cioè quello scritta da Gonçalves da Câmara, avviene nel momento in cui gli editori della *Monumenta Historica Societatis Iesu* decisero di rieditare il proto-manoscritto, insieme con una ricostruzione storica<sup>30</sup>.

## 1.2. L'«amputazione» dell'Autobiografia

L'episodio dell'«eliminazione» del testo autobiografico ignaziano non è l'unico evento del filo storico dell'*Autobiografia*. Dopo l'arretramento dell'intero testo seguì l'amputazione<sup>31</sup> del primo capitolo. Il testo autobiografico scritto da Gonçalves da Câmara comincia con le seguenti parole: «Fino a 26 anni fu uomo di mondo, assorbito dalle vanità. Amava

---

<sup>27</sup> ««Estamparse an las constituciones corregidas, presto, y el libro que el P. Ribadeneyra va perfeccionando de la vida de N.P. Ignacio, de buena memoria. De quatro libros que ha de llebar, tiene los dos hechos. Creo que será cosa de edificación y fruto»», in *Mon. Nat.*, III, 534.

<sup>28</sup> *Acta Patris Ignatii – Praefatio*, MI FN I, 347.

<sup>29</sup> «Acta P. Ignatii ut primum scripsit P. Ludovicus Gonzáles excipiens ex ore ipsius Patris», MI IV, in *Scripta de S. Ignatio de Loyola*, I, Matriti 1904, 31-98, (D'ora in poi *Scripta de S. Ignatio*, MI IV).

<sup>30</sup> «Acta Patris Ignatii, scripta a P. Ludovico Gonzalez de Cámara, 1553-1555», in *Fontes Narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu Initiis*, Romae 1943, 323-507, (D'ora in poi indicheremo con *Acta Patris Ignatii*, MI FN I).

<sup>31</sup> L. FERNÁNDEZ MARTÍN, «Peripezia histórica», 167.

soprattutto esercitarsi nell'uso delle armi, attratto da un immenso desiderio di acquistare l'onore vano»<sup>32</sup>.

L'«incipit» dello scritto autobiografico ignaziano è in contrapposizione con una frase scritta dallo stesso Gonçalves da Câmara nel suo *Prologo*: «en el Septiembre (no me acuerdo cuántos días) el Padre me llamó y me empezó a decir toda su vida, y las travesuras de mancebo clara y distintamente, con todas sus circunstancias...»<sup>33</sup>.

Appare, quindi, una contraddizione del testo con il *Prologo* di Câmara. Perché il testo presenta la vita di Ignazio soltanto dopo la sua conversione e nel *Prologo* di Gonçalves si specifica il fatto che Ignazio raccontò «toda su vida, y las travesuras de mancebo»? Come si può spiegare questa contraddizione tra il *Prologo* di Gonçalves e il testo autobiografico?

Una spiegazione potrebbe essere che il testo sia stato «mutilato» per alcuni motivi che riguardavano la fama di santità di Ignazio di Loyola:

Perché di qua andiamo mettendo in ordine le cose appartenenti alla uita di nostro P. Ignatio, di santa memoria hauerò charo che V.R. mandi con la prima comodità le cose che tiene di esso, delli scritti suoi, et cose notate per V.R. o per altri, in fuori di quello che scrissero li Padri Luis Gonçalvez et Ribadeneyra, et specialmente li scritti di cose di diuotione et sentimenti spirituali di mano di N.P. Oltre questo, se tiene alcune cose appartenenti al principio della Compagnia, medesimamente ci lo mandi per il supradicto effetto della historia<sup>34</sup>.

Un altro motivo sarebbe la prudenza davanti ad un periodo ecclesiale molto sensibile di fronte alle *sincerità dell'anima*<sup>35</sup>. Un altro autore, Alain Guillerrou sostiene che la mancanza del testo autobiografico, riguardo agli anni prima della conversione di Ignazio, si debba vedere nell'ottica del «pudore» da parte dei discepoli contemporanei del loro Maestro<sup>36</sup>.

Il periplo scritturistico dell'«Autobiografia», come si è notato all'inizio, fu un processo ricco e pieno di sfide verso la stesura del testo, che, alla

---

<sup>32</sup> Au 1; «Hasta los 26 años de su edad fué hombre dado a las vanidades del mundo y principalmente se deleitaba en exercicio de armas con un grande y vano deseo de ganar honra», in *Acta P. Ignatii*, MI FN I, 364.

<sup>33</sup> *Praefatio Scriptoris*, MI FN I, 358.

<sup>34</sup> *Mon. Nat.*, III, 365.

<sup>35</sup> «Precaución muy prudente en aquel tiempo, cuando hallándose cerca los hechos y no habiendo subido al honor de los altares Ignacio, podía temerse alguna irreverencia contra su santa memoria», in L. FERNÁNDEZ MARTÍN, «Peripecia histórica», 168.

<sup>36</sup> «Le récit de Gonçalves da Câmara ne serait d'aucun secours au cineaste pour ses premières sequences: tout le début de la biographie relatif aus "legeretés" d'une jeune mondaine, a été escamoté a cause d'une pudeur plus scrupuleuse chez les disciples que elle n'était chez le maitre», in IGNACE DE LOYOLA, *Autobiographie*, 12.

fine, come fu puntualmente evidenziato, il testo cadrà nell'anonimato per quasi due secoli.

La piccola e succinta presentazione fatta finora non è altro che un punto di chiarimento e di partenza per altri elementi costitutivi della presente ricerca sugli elementi spirituali del racconto autobiografico.

In seguito si cercherà di approfondire il panorama che compone questo testo eminentemente squisito e pieno di spunti lasciati sotto lo sguardo ermeneutico contemporaneo.

### 1.3. *Le particolarità contenutistiche*

La stesura del testo biografico ignaziano si inquadra in uno stile letterario molto conosciuto nel campo spirituale-mistico. Perciò, si dovrebbe puntare sulle particolarità ignaziane rispecchiate nel racconto del Maestro Ignazio per comprendere il contesto della personalità del Santo incarnata nel testo scritto da Gonçalves da Câmara.

Dal primo momento si osserva una certa intimità tra il protagonista (cioè Ignazio di Loyola) e il suo lettore. Il racconto umano e spirituale di una vita cristiana, cioè del Santo di Loyola, non è una storia di un filo effimero, bensì una storia di guida spirituale dove il protagonista non è più Ignazio, ma Dio stesso: «quemadmodum ab initio suae conversionis illum Dominus gubernasset»<sup>37</sup>.

Maurizio Costa sostiene questa idea del ruolo pedagogico, in cui Dio agisce come un «educatore» per Ignazio: «in questo periodo Dio si comportava con lui come fa un maestro di scuola con un bambino: gli insegnava»<sup>38</sup>. Così diventa più chiara la teoria di Costa quando sostiene che Ignazio ha raccontato la sua vita non nella posizione del protagonista, ma dell'apprendista<sup>39</sup>.

D'altra parte, Eduard Fueter sostiene una posizione ben-diversa circa la particolarità del *Racconto*. Egli propone la lettura degli elementi inquadrati sulla via psicologica, come una distanza di cui Ignazio si è preso cura, una

---

<sup>37</sup> *Praefatio Patris Natalis*, MI FN I, 356.

<sup>38</sup> *Au* 27; «en este tiempo le trataba Dio de la misma manera que trata un maestro de escuela a un niño, enseñándole», in *Acta P. Ignatii*, MI FN I, 400.

<sup>39</sup> «L'autobiografia di S. Ignazio non è tanto una narrazione di eventi storici, un resoconto di fatti esterni o una descrizione di fenomeni puramente psicologici, ma principalmente è la storia del lavoro di Dio nell'anima di Ignazio», in M. COSTA, *Aspetti dello stile di elezione*, 11.

distanza da sé, un tipo di *svuotamento* esistenziale verso l'orientamento totale dello sguardo purificato in Dio<sup>40</sup>.

Si riprende in questo modo la particolarità essenziale del testo biografico ignaziano: la verità portata fino all'estremo, fin nei dettagli più intimi della realtà. Questo fatto lo esprime anche Gonçalves da Câmara, descrivendolo dopo alcuni incontri con il Maestro Ignazio, evidenziando così che il racconto del Santo di svolge nei più dettagliati elementi<sup>41</sup>.

In un altro punto, lo stesso Gonçalves descrive l'apertura profonda di Ignazio verso la verità, che si è rispecchiata nel racconto biografico come una fonte dallo sguardo microscopico<sup>42</sup>.

Il fatto di essere così profondo nella sincerità, ha portato alla scoperta di altro elemento trovato nell'*Autobiografia*, cioè la semplicità. Nonostante lo stile letterario del suo tempo, che si caratterizzava nel fare cose grandi e belle, Ignazio ha cercato continuamente, di più dopo la conversione, la semplicità del cuore, che, nel caso del suo racconto biografico, questo elemento viene presentato da Gonçalves con le parole seguenti: «il medesimo giorno, [...] mi chiamò con un' aspetto di persona che stava più raccolta dell'ordinario, et mi ha fatto un modo de protestatione, la somma della quale era in mostrare la intentione et semplicità con che havea narrate queste cose, dicendo che era ben certo che non narrava niente di più»<sup>43</sup>.

Un'altra particolarità del testo biografico ignaziano è la chiarezza, elemento che sta molto vicino alla sua semplicità e che caratterizza la

---

<sup>40</sup> «Nella sua autobiografia, Ignazio di Loyola ha creato un modello di descrizione psicologica intuitiva e realistica. Una meravigliosa narrazione quale può nascere solo da un'auto-osservazione durata per lunghi anni. Ogni sfumatura è affermata chiaramente e riprodotta senza ritocchi. L'esposizione non diventa mai esagerata o retoricamente edificante; parla di sé come di un estraneo», in E. FUETER, *Storia della storiografia moderna*, 338-339.

<sup>41</sup> «El modo deblar del Padre es todo de cosas, con muy pocas palabras, y sin ninguna reflexión sobre las cosas, sino con símplice narración; y desta manera dexa a los que oyen que ellos hagan la reflexión, y saquen las conclusiones de las premisas; y con esto persuade mirablemente, sin mostrar ninguna inclinación a una parte ni o otra, sino simplemente narrando. Lo que pone de artificio es, que los puntos esenciales que pueden persuadir, todos los toca, y otros que no hacen al caso dexa, según parece necesario. Y en el modo de conversar ha recebido tantos dones de Dios, que difícilmente se pueden escrebir», in *Memoriale L. González*, MI FN I, 659.

<sup>42</sup> «El Padre me llamó y me empezó a decir toda su vida, y las travesuras de mancebo clara y distintamente, con todas sus circunstancias, y después me llamó en el mismo mes tres o cuatro veces y llegó con la historia hasta estar en Manresa algunos días, como se ve escrito de letra diferente», in *Praefatio Scriptoris*, MI FN I, 358.

<sup>43</sup> *Au 99; Acta P. Ignatii*, MI FN I, 504.

personalità di Ignazio. Lo stesso Gonçalves da Câmara è quello che presenta questo elemento con grande ammirazione verso il modo chiaro di narrare del suo Maestro<sup>44</sup>.

La naturalezza di Ignazio avrebbe un'altra particolarità nel testo autobiografico. La sua naturalezza non è altro che una sorte di esame di coscienza dinanzi alla Compagnia e davanti alla volontà di Dio, in cui Ignazio si svuota di sé e cerca di riempirsi di “amore e la grazia” di Dio.

Il testo non è altro che uno *svuotamento* di Ignazio per il bene della Compagnia e per i suoi membri. Juan Villegas promuove questa direzione di ermeneutica del testo biografico ignaziano, evidenziando anche l'aspetto della naturalezza di Ignazio, frutto di una cura paterna e sincerità profonda del suo essere. Nello stesso tempo, lui fa anche un confronto con il *Diario Spirituale*, sottolineando così l'aspetto della universalità del *Racconto*<sup>45</sup>.

Infine, la più originale particolarità del testo rimane – a nostro avviso – non la storia tumultuosa della redazione, ma il motivo per cui Ignazio decise di ricostruire la sua vita dell'incontro con Dio, infine, del suo pellegrinaggio umano e spirituale: la *vanagloria*. Essa fu lo stimolo per cui Ignazio decise di raccontare le sue peculiarità e il percorso pellegrinante della sua esistenza di abbandono e trasformazione.

Gonçalves da Câmara, nel suo *Prologo*, racconta come Ignazio venne toccato dal suo racconto delle cose interiori, cioè, anche della sua vanagloria. Questo può essere visto nella prospettiva della memoria ignaziana, che si svuota davanti alla lotta contro il vizio della vanagloria. La sua paternità venne stimolata dal ricordo della sua perfettibilità riguardo al suo passato molto tormentato dalla vanagloria<sup>46</sup>.

---

<sup>44</sup> ««El modo que el Padre tiene de narrar es el que suele en todas las cosas, que es con tanta claridad, que parece que hace al hombre presente todo lo que es pasado; y con esto no era menester demandalle nada, porque todo lo que importaba para hacer al hombre capaz, el Padre se acordaba de decillo», in *Praefatio Scriptoris*, MI FNI, 358.

<sup>45</sup> «La naturaleza de la Autobiografía nos debe llamar la atención. La Autobiografía es un relato que se deja a otros, a la Compañía de Jesús, como testamento y enseñanza paternas. [...] La Autobiografía, en cambio, está pedida por los de la Compañía y destinada a ser leída», in J. VILLEGAS, «Una lectura de la Autobiografía», 27.

<sup>46</sup> «Yo le empecé a dar cuenta de algunas particularidades de mi alma; y entre las otras le dije de la vanagloria [...] y em esto me habló de manera que me consoló mucho, de manera que non pude detener las lágrimas [...] Y así e contó el Padre cómo dos años había sido trabajado deste vicio, en tanto que, cuando se embarcada en Barcelona para Jerusalén, non osaba decir a nadie que iba a Jerusalén», in *Praefatio Scriptoris*, MI FNI, 356.

John McManamon sostiene questa ipotesi di vanagloria come punto di partenza e particolarità fondamentale indiretta<sup>47</sup> del testo autobiografico ignaziano, proponendo una lettura del *Racconto* come uno specchio di vanità. Ignazio – prima della sua conversione – fu stimolato a vivere secondo il principio della vanagloria, e poi, a lottare contro di essa. Il Santo di Loyola, ammettendo il suo passato, si mette contro gli eserciti della vanità, che cercavano di assediare il suo «castello interiore»<sup>48</sup>.

La lotta contro la vanagloria rimane una particolarità ritrovata nel testo biografico ignaziano in stretto legame con il discernimento. Ignazio voleva evidenziare, indirettamente, – con la focalizzazione sulla vanagloria –, il carattere del discernimento interiore e della volontà di Dio.

L'Autobiografia di Ignazio fu vista, in fondo, come un cammino di elezione e di «essere scelto» da Dio. Maurizio Costa insiste sul fatto dell'elezione e della scelta continua del bene. Anche per questo – a nostro avviso – il racconto della vita interiore di Ignazio non è altro che un pellegrinaggio interiore di liberazione e scelta, come sostiene anche Maurizio Costa<sup>49</sup>.

Un altro aspetto importante del racconto autobiografico può essere analizzato nella lettura del racconto proprio di Ignazio. Egli non ha dettato tutta la sua vita in ogni dettaglio, ma l'ha dettata in vista della sua conversione e del discernimento, cioè, Ignazio ha scelto un principio come modalità di raccontare la sua vita passata. Il principio non è altro che il discernimento sui fatti passati, quindi, una biografia personale vista con

---

<sup>47</sup> Con questa espressione «particolarità fondamentale indiretta», si desidera esprimere la caratteristica che sta dietro al testo ignaziano. Sant'Ignazio ha raccontato – a nostro avviso – la sua vita essendo stimolato dal racconto delle cose interiori di Câmara, circa la sua lotta contro la vanagloria, improvvisamente raccontandosi dai suoi momenti di lotta contro questo vizio. Questo è il punto che fece sì che Ignazio raccontasse in dettaglio la sua vita, entrando così in una *spirale kenotica*.

<sup>48</sup> «Ignatius admits his obsession with vanities and his exceeding desire to win glory, especially by fighting wars. Against the better judgement of all his fellow knights, he urges ongoing resistance to the French assault on the citadel. By indulging his vainglory, Ignatius puts the garrison and the entire city and himself at great risk. A vainglorious person discerns poorly», in J.M. MCMANAMON, *The Text and the Contexts*, 11.

<sup>49</sup> «Al di là del movimento interiore del pellegrino da un luogo all'altro si staglia in profondità, come sorgente di questo, uno più interiore di una volontà che continuamente cerca e si decide, perché successivamente viene a trovare la volontà di Dio. Per questo il filone dell'elezione nell'Autobiografia è uno dei più centrali e unificatori di tutto il racconto delle esperienze di Ignazio dal 1521 al 1539», in M. COSTA, *Aspetti dello stile di elezione*, 13.

uno sguardo retrospettivo. Anche in questo quadro, Maurizio Costa trova opportuno affermare che l'«Autobiografia» di Ignazio non si limita ad essere una semplice presentazione della sua vita, ma una scelta profonda di *alcuni* fatti significativi della sua esistenza per il bene dei lettori e della Compagnia<sup>50</sup>.

Un altro studioso che sostiene la teoria della selezione di alcuni fatti significativi scelti da Ignazio è Juan Villegas. Su questo punto, egli è unanime con Maurizio Costa, e propone la prospettiva selettiva dei fatti per interpretare il percorso di Ignazio. L'«Autobiografia» copre uno spazio di quindici-sedici anni, e per questo motivo la selezione graduale dei fatti erano necessari<sup>51</sup>.

Da questa ipotesi, già sostenuta da Maurizio Costa e Juan Villegas, sorge un'altra peculiarità del testo ignaziano, cioè la dettatura razionale, in vista di un principio anteriormente scelto. Questa prospettiva – a nostro avviso – sembra essere molto profonda e riguarda non soltanto la redazione del testo, ma anche il possibile lettore dell'«Autobiografia», cioè, leggere il testo biografico ignaziano non come una narrazione letteraria, ma come una lettura formativa, strategica del punto di vista spirituale.

Sebbene che un'analisi profonda dell'«Autobiografia» riveli tante particolarità della personalità di Ignazio, Gaston Fessard ritiene opportuno affermare che la peculiarità principale del testo si potrebbe vedere soltanto nella luce e come frutto dell'esperienza profonda di Ignazio con Dio. Questa visione non sembra soltanto complessa – linguisticamente e spiritualmente – ma anche una generatrice di sensi, cioè di vedere l'esperienza come iniziatrix della dettatura a Gonçalves da Câmara<sup>52</sup>.

---

<sup>50</sup> «Il racconto del «pellegrino», che una lettura superficiale può mostrare come la descrizione di lunghi viaggi o di esperienze aneddotiche e talvolta pure curiose, diviene – per l'attento lettore che cerca di sintonizzarsi con l'intento dell'autore – una «intelligente» e «sapienziale» <sup>50</sup> descrizione di un pellegrinaggio sempre più interiorizzato di chi, in un esercizio continuo del discernimento degli spiriti, cerca di unire la volontà personale con la Volontà eterna-salvifica-universale di Dio a cui deve servire con una libertà sempre più divinizzata», in M. COSTA, *Aspetti dello stile di elezione*, 12-13.

<sup>51</sup> «De manera que la *Autobiografía* no es un simple relato de toda la vida de Ignacio. Por eso no nos debe llamar la atención el hecho de que el relato comience desde la “conversión” en Loyola y que se termine con el establecimiento de Ignacio y sus compañeros en Roma. Más aún, dentro de este período de tiempo comprendido entre Loyola y Roma hay cantidad de acontecimientos que no están relatados. Volvemos a repetir: Ignacio ha realizado una selección de su propia vida», in J. VILLEGAS, «Una lectura de la Autobiografía», 28.

<sup>52</sup> G. FESSARD, *La Dialectique des Exercices Spirituels*, 94.

Da una parte si intravede lo scopo dell'«Autobiografia» e, dall'altra, si osservano quattro tipi di lettura. Come abbiamo già visto, la lotta contro la vanagloria può essere vista come punto «stimolante» dell'inizio della dettatura, in conformità con la teoria di John M. McManamon, che riteneva lo scritto autobiografico come uno specchio della vanagloria<sup>53</sup>.

Riferendosi alla teoria dei quattro gradi di lettura<sup>54</sup> nell'«Autobiografia», Giuseppe De Gennaro ha fatto una produttiva presentazione del fatto che i suddetti gradi sono semplicemente una sistemazione letteraria che sorge dalla personalità propria di Ignazio in vista della Compagnia fondata da lui, che si fonda e parte dallo Spirito<sup>55</sup>.

Un ultimo elemento inserito nella catena delle peculiarità contenutistiche dell'«Autobiografia» è, insomma, il fatto che Ignazio chiama se stesso «il Pellegrino». Partendo in cammino con questo soprannome, Ignazio dà un senso profondo anche al significato dell'«Autobiografia», scegliendo come caratteristica del testo il progresso nel cammino, la provocazione e la sfida dell'innovativo e la pesantezza della perseveranza<sup>56</sup>.

Egli cerca così di imitare la vita dei santi con un fervore straordinario: «tramite l'imitazione dei santi, sant'Ignazio diventa un «pellegrino», che vuol prendere sul serio la sequela di Cristo»<sup>57</sup>. Senza cercare un «segreto» di Ignazio nell'«Autobiografia», si può affermare che la caratteristica di essere «pellegrino» si possa vedere come una chiave della personalità pellegrinante di Ignazio, come sostiene anche Manuel Ruiz Jurado<sup>58</sup>.

---

<sup>53</sup> «The *Acta* as mirror of vainglory», in J.M. MCMANAMON, *The text and the Contexts*, 12-51.

<sup>54</sup> G. DE GENNARO, nell'*Introduzione* del volume IGNAZIO DI LOYOLA, *Racconto di un pellegrino*, 41, parla della lettura «in terra», «in carta», «in carne», «in cielo».

<sup>55</sup> «Il Racconto di un pellegrino, e analogamente gli altri scritti ignaziani, è un testo generativo perché [...] è una scrittura, ordinata e complessa, a partire dallo spirito», in IGNAZIO DI LOYOLA, *Racconto di un Pellegrino*, 41.

<sup>56</sup> «Ignacio aparece en la *Autobiografía* con el nombre curioso, a primera vista, de el pelegrino. Este hecho muy significativo. La *Autobiografía* no narra toda la vida del Santo, sino el peregrinaje que Ignacio realiza desde Loyola hasta Roma. Este peregrinaje geográfico, el paso entre ciudades y naciones, es sólo el marco en el cual tiene lugar el peregrinaje del cristiano, del convertido. El relato que nos hace el Santo es una mirada mística sobre su vida. E Ignacio es el Peregrino», in J. VILLEGAS, «Una lectura de la Autobiografía», 28.

<sup>57</sup> M. RUIZ JURADO, «Ignazio di Loyola», 635.

<sup>58</sup> «Se vogliamo capire sant'Ignazio, bisogna rinunciare a descriverlo con la virtù che ci è più congeniale contrapposta alla caricatura delle altre e, cercando di penetrare nel suo segreto intimo, superare i contrasti delle sue qualità nel mistero divino che fece maturare la sua ricca e complessa personalità. Una chiave per questa penetrazione ce la



La caratteristica della vita cristiana come «pellegrinante» sovrabbonda nell'«Autobiografia» e sembra che sia un elemento essenziale dell'«interiorità autobiografica» di Ignazio. Tutto questo progetto interiore si radica nel desiderio di Ignazio di fare il pellegrinaggio in Terra Santa. Questo fatto offre una luce nuova sul fatto che l'«Autobiografia» sia uno scritto puramente itinerante, uno scritto che si fonda sull'esperienza interiore di Ignazio e stimola a seguire la volontà di Dio<sup>59</sup>.

Questi elementi della peculiarità del testo biografico ignaziano non hanno il ruolo di presentare l'«Autobiografia» nella luce innovativa, ma hanno il ruolo di rivelare la personalità di Ignazio. È realmente importante vedere come l'«Autobiografia» diventa un'istituzione ignaziana *in absentia*. Per questo motivo, Josep M. Rambla interpreta il contenuto dell'«Autobiografia» – sempre rapportandosi all'aspetto pellegrinante dell'esistenza di Ignazio – su due aspetti, cioè «geografía spaziale e geografia spirituale»<sup>60</sup>. Lo stesso autore insiste sul legame profondo tra l'aspetto del pellegrinaggio e il cammino interiore di Ignazio, cominciato con l'evento di Pamplona e «ufficializzato» a Loyola<sup>61</sup>.

Infine, si è potuto osservare finora l'apertura degli elementi che sorgono da una considerazione ermeneutica delle caratteristiche interne dell'«Autobiografia». L'analisi polare delle caratteristiche che stanno alla base del testo biografico di Câmara vuole essere un altro punto di incrocio con i linguaggi segnalati nel Maestro di Loyola e presentati nel testo autobiografico.

---

offre il santo nella sua *Autobiografía* nel ripetuto denominarsi “il pellegrino” [...]], in M. RUIZ JURADO, «Ignazio di Loyola. Pellegrino», 134.

<sup>59</sup> «In questa luce si può capire come il suo pellegrinaggio in Terra Santa (1523) diventasse piuttosto un «pellegrinaggio perpetuo» alla ricerca in tutto della santissima volontà divina per compierla più perfettamente», in M. RUIZ JURADO, «Ignazio di Loyola. Pellegrino», 135.

<sup>60</sup> J.M. RAMBLA, «Autobiografía», 200.

<sup>61</sup> «La peregrinación expresa también todo un proceso o itinerario interior: en Loyola se da un cambio sentido en su vida, que a partir de este momento se orienta hacia Dios y su servicio», in J.M. RAMBLA, «Autobiografía», 200.

## 2. I linguaggi dell'*Autobiografia*

Il testo dell'«Autobiografia» è considerato molto cospicuo e pieno di elementi costituenti che lo arricchiscono dal punto di vista linguistico. Tra questi elementi si potrebbero vedere anche i linguaggi che fanno parte della stesura del testo biografico ignaziano.

Dopo che sono state osservate le caratteristiche e le peculiarità dell'«Autobiografia», si cercherà adesso di entrare nella prospettiva dei linguaggi trovati nel racconto ignaziano.

Come premessa fondamentale, si ritiene importante specificare che Ignazio non fu un grande stilista letterario, ma uno scrittore che voleva esprimere la sua esperienza spirituale e il suo dialogo creativo con Dio aiutandosi con la lingua spagnola e partendo dal contesto storico in cui egli visse<sup>62</sup>.

Per questo motivo, la focalizzazione sui linguaggi ignaziani trovati nell'«Autobiografia» si indirizzerebbe piuttosto sugli elementi che traducono le caratteristiche interiori di Ignazio rispecchiate nel linguaggio pedagogico, cioè, come l'«Autobiografia» funzioni come «libro di insegnamento» e come questa «pedagogicità» trovi il suo senso nell'abbandono e nel linguaggio dialogico del binomio «invito-risposta» tra Dio e Ignazio. Questi due linguaggi non sono altro che la base del linguaggio mistagogico, che funzionerebbe come «apice» della trasmissione dell'insegnamento pedagogico e dialogico ignaziano.

In fondo, tutti questi tre linguaggi che saranno presentati non sono altro che un tipo di linguaggio spirituale, che hanno due scopi principali: manifestare la fede ed sperimentare personalmente l'unione con Dio<sup>63</sup>.

Lo stesso Jean Ladrière propone alcune *graduazioni* di linguaggio spirituale. Egli comincia a presentare quello che – a suo avviso – è il più semplice, ovvero l'evocazione della fede; poi continua con la forma più elevata che, sotto il dominio della grazia, una persona sperimenta la più profonda unione con Dio<sup>64</sup>.

---

<sup>62</sup> «Ignacio de Loyola fue un escritor fecundo, aunque no un estilista ni un literato vocacional. Sus anhelos espirituales, enraizados en la mentalidad de una sociedad expansiva, como la hispana del primer cuarto del siglo XVI, le impulsaron a utilizar un vehículo expresivo que por entonces se estaba fraguando como herramienta pacífica de un nuevo Imperio: la lengua española», in M.J.M. DUQUE, «Lenguaje Ignaciano», 1115.

<sup>63</sup> «La langage des spirituels est une forme du langage de la foi, en ce sens qu'il présuppose la foi et contribue à rendre manifestes son contenu et ses virtualités... il se réfère fondamentalement à une expérience personnelle de la foi... il se rapporte à l'expérience de l'union à Dieu», in J. LADRIERE, «Langage de spirituels», 216.

<sup>64</sup> «Dans les formes les plus élevées, nous avons affaire, selon des degrés divers, à une description de l'expérience mystique, c'est-à-dire de ce type d'expérience dans

Il linguaggio mistagogico che sarà presentato nell'ottica dell'«Autobiografia» ignaziana non è altro che una manifestazione della grazia nel percorso di maturazione interiore di Ignazio.

Si cercherà, in seguito, di analizzare gradualmente i tre linguaggi proposti nel racconto biografico ignaziano, ovvero: pedagogico, dialogico e mistagogico.

### 2.1. *Il linguaggio pedagogico*

Si dovrebbe leggermente fare una sottile ma fondamentale distinzione tra il linguaggio pedagogico ignaziano e quello gesuita. Il primo fa parte della spiritualità di Ignazio, trovata nei suoi scritti personali o dettati, specialmente negli *Esercizi Spirituali*, e il secondo, cioè quello gesuita, riguarda la pedagogia formata nella Compagnia di Gesù con il documento *Ratio Studiorum*<sup>65</sup>.

L'intenzione principale – sul campo del linguaggio pedagogico dell'«Autobiografia» - è di rilevare alcuni elementi che situa il testo biografico ignaziano nella prospettiva pedagogica. Sono diversi gli elementi che caratterizzano il linguaggio pedagogico ignaziano; il primo potrebbe sorgere direttamente dal testo del racconto: «en este tiempo le trataba Dios de la misma manera que trata un maestro de escuela a un niño, enseñándole»<sup>66</sup>.

Questo può essere considerato il momento originario del suo «lasciarsi condurre» da Dio. Intorno a questo avvenimento educativo gira tutto l'insegnamento pedagogico dell'«Autobiografia». Ignazio si lascia educare come un maestro educa un allievo. Questo principio risale anche dall'intero racconto: l'evento della ferita, il processo della conversione, il pellegrinaggio nella Terra Santa, il cammino educativo e la missione apostolica.

L'«Autobiografia» traduce semplicemente una personalità puramente educata e educativa di Ignazio insieme con alcuni elementi basici della

---

laquelle l'âme vit, d'une manière accessible à la conscience, un état plus ou moins intense d'union à Dieu, sous l'action de la grâce», in J. LADRIERE, «Langage de spirituels», 206.

<sup>65</sup> «“Pedagogía ignaciana” no se identifica exactamente con “pedagogía jesuítica. Aplicando a la pedagogía, el término “jesuítico” se refiere propiamente al plan de estudios y metodología sistematizada por la CJ desde mediados del s. XVI y fijada en la *Ratio studiorum* (1599); “ignaciano” dice relación con la espiritualidad de Ignacio, tal como se refleja sobre todo en los *Ejercicios*», in G. CODINA, «Pedagogía ignaciana», 1426.

<sup>66</sup> *Acta P. Ignatii*, MI FN I, 400.

pedagogia ignaziana: Dio come chiave di interpretazione di tutta la realtà, la risposta personale e libera dell'uomo offerta a Dio e il vedere Gesù Cristo come centro e modello della vita umana.<sup>67</sup> Sono praticamente le caratteristiche presentate da Gabriel Codina e che stanno come punto di partenza dell'interpretazione del filo pedagogico trovato nell'«Autobiografia».

Il linguaggio pedagogico ignaziano si fonda senz'altro nella modalità divina di educare il penitente Ignazio sulla via della perfezione. Per questo motivo, il racconto ignaziano ci presenta Ignazio che risponde alla chiamata di Dio – un elemento, infatti, che compone il linguaggio dialogico dell'«Autobiografia».

Si potrebbe affermare, come parziale conclusione, con Pietro Schiavone, che la pedagogia divina propone ininterrottamente le prospettive adatte per l'uomo, per aiutarlo nel suo itinerario esperienziale sulla terra, nel suo pellegrinaggio di miglioramento continuo<sup>68</sup>.

Con lo stesso spirito si svilupperà anche il linguaggio pedagogico ignaziano che intende di essere un sostegno maturo e primario nel progresso dell'uomo nel suo pellegrinaggio umano e spirituale sulla terra.

## 2.2. *Il linguaggio dialogico*

Il linguaggio dialogico sorge essenzialmente come un prolungamento del linguaggio pedagogico. Nell'«Autobiografia» si trovano alcuni momenti in cui Ignazio «dialoga» con Dio, usando così un linguaggio di comunicazione tra la sua volontà verso l'unione con la volontà divina.

Aldo Vendemiati presenta, da parte sua, quattro cause del rapporto dialogante tra due parti: quella materiale, formale, efficiente e finale; esse si intrecciano in tre dimensioni: fisica, psichica e simbolica.<sup>69</sup> Questi elementi fondamentali che riguardano il linguaggio dialogico potrebbero stare alla base del linguaggio dialogico ignaziano, costruito sul binomio «chiamata» e «risposta» e sull'unione creativa con la volontà divina.

Si potrebbe sostenere, in questo contesto, insieme con Jesús Granero, che Ignazio abbia fatto un percorso formativo sull'aspetto dialogante, fino ad essere così chiamato «pellegrino della volontà di Dio»<sup>70</sup>.

Il linguaggio dialogico ignaziano sottilmente intravvisto può essere interpretato come una chiamata continua da Dio a cui Ignazio risponde man mano con la sua crescita umana e spirituale. Il carattere pedagogico del

<sup>67</sup> G. CODINA, «Pedagogía ignaciana», 1428-1429.

<sup>68</sup> P. SCHIAVONE, *Chi può vivere senza affetti?*, 61.

<sup>69</sup> A. VENDAMIATI, *In comunità. Fondamenti di etica*, 33.

<sup>70</sup> J.M. GRANERO, «Los imperativos de la espiritualidad», 195-212.

racconto ignaziano continua armonicamente in quello dialogico, in cui il testo presenta una comunicazione profondamente ancorata nella risposta creativa di Ignazio alla chiamata interattiva di Dio.

La narrazione autobiografica stessa, propone Hans Zollner, è una comunicazione e un dialogo tra Ignazio e Gonçalves da Câmara, e un voler continuamente aprirsi al contatto e alla relazione mistica<sup>71</sup>.

L'aspetto dialogico del linguaggio ignaziano si inquadra, come si è visto, sul cammino educativo della pedagogia divina che porta Ignazio sul compimento formativo.

In questo senso, le parole di Pietro Schiavone prendono una forma profonda nella prospettiva delle «lezioni» di Ignazio. Egli parla di cinque lezioni o, meglio dire, insegnamenti. Seguendo le sue parole, la prima *lezione* si potrebbe affermare intanto che sia dialogica<sup>72</sup>.

Il linguaggio dialogico del *Racconto* di Ignazio si situa nella stretta relazione col linguaggio pedagogico, che si indirizzano verso il linguaggio mistagogico del racconto biografico ignaziano.

### 2.3. *Il linguaggio mistagogico*

L'ultimo elemento della trilogia del linguaggio ignaziano, trovato nello scritto autobiografico è quello mistagogico. Sono alcuni momenti nel racconto narrato da Ignazio che potrebbero avere non soltanto un quadro mistico, ma anche il linguaggio mistagogico. Il semplice fatto di introdurre il lettore nella dinamica della sua esperienza mistica, dona al testo un linguaggio mistagogico tradotto almeno in due eventi chiari: l'illuminazione di Cardoner e quello di *La Storta*.

Lo scopo della presente analisi del linguaggio mistagogico è di intravederlo nella luce dello stile come fornitore di interpretazioni degli eventi mistici del percorso spirituale di Ignazio. Sarebbe possibile vedere

---

<sup>71</sup> «Una narrazione autobiografica nasce sempre in correlazione e in dialogo con ciò che una persona è stata in passato e con ciò che è “diventata” al presente, come pure in relazione a come essa si comporta di fronte a un ambiente che muta», in H. ZOLLNER, «Biografia e teologia», 450.

<sup>72</sup> Questa *lezione* «riferisce di un particolare rapporto con la divina umanità del Verbo incarnato e con la divina maternità di Maria: fu così intenso che “queste cose [...] lo confermarono e gli diedero poi per sempre tanta fermezza nella fede da pensare molte volte tra sé che, se non ci fosse la Scrittura a insegnarci queste cose della fede, egli si deciderebbe a morire per esse soltanto in forza di quello che egli ha visto”», in P. SCHIAVONE, *Chi può vivere senza affetti?*, 23.

soltanto il linguaggio mistagogico, distaccato dal linguaggio pedagogico o da quello dialogico? Ne risulta difficile<sup>73</sup>.

Riferendosi all'illuminazione di Cardoner, Ignazio sostiene che

gli si aprirono gli occhi dell'intelletto: non ebbe una visione, ma conobbe e capì molti principi della vita interiore, e molte cose divine e umane; con tanta luce che tutto gli appariva come nuovo. Non è possibile riferire con chiarezza le pur numerose verità particolari che egli allora comprese; solo si può dire che ricevette una grande luce nell'intelletto<sup>74</sup>.

Si osserva perfettamente l'intreccio della trilogia dei linguaggi che si trova armonicamente nella stesura del racconto. Il linguaggio mistagogico entra sotto gli auspici del rapporto tra il cammino educativo e la comunicazione creativa del linguaggio dialogico.

Quest'analisi generica dei tre linguaggi localizzati nel testo autobiografico non è altro che un'introduzione delle esperienze umane e spirituali di Ignazio viste nella luce del «tocco profondo di Dio». Ogni linguaggio ha la sua corrispondenza in alcuni eventi umani e spirituali che Ignazio ci ha ridato con grande libertà.

Si potrebbe concludere la presente introduzione riguardante l'«Autobiografia» di Ignazio di Loyola in tre punti generativi dell'ermeneutica interna della persona e della personalità di Ignazio: conversione, confessione e collaborazione come rispecchio del cosiddetto «tocco di Dio».

Questa trilogia cerca di introdurre e presentare l'esperienza profonda di Ignazio con Dio e così lui entrando nel rapporto creativo con il Creatore, si potrebbero analizzare i punti fondamentali della maturazione conforme alla volontà divina.

### 3. Dalla conversione alla confessione

---

<sup>73</sup> Riprendiamo la stessa visione dell'inter-connettività dei linguaggi che – a nostro avviso – si ritrovano nel testo dell'«Autobiografia». Essi stanno alla base dell'analisi degli eventi di Ignazio visti nella luce dell'esperienza spirituale come «tocco di Dio». Siccome l'esperienza di Ignazio, scritta da Câmara, non si inquadra soltanto in un linguaggio, appare un legame profondo tra il linguaggio pedagogico (cioè la formazione in vista della maturazione), il linguaggio dialogico (la chiamata e la risposta creativa di Ignazio) e il linguaggio mistagogico (i momenti qualitativi in cui Ignazio ha vissuto una certa altezza spirituale basandosi sulla formazione e sul dialogo profondo con Dio).

<sup>74</sup> *Au* 30; «y no que viese alguna visión, sino entendiendo y conociendo muchas cosas, tanto de cosas espirituales, como de cosas de la fe y de letras<sup>74</sup>; y esto con una ilustración tan grande, que le parecían todas las cosas nuevas. Y no se puede declarar los particulares que entendió entonces, aunque fueron muchos, sino que recibió una grande claridad en el entendimiento», in *Acta P. Ignatii*, MI FN I, 404.

Dopo la presentazione generale dello scritto autobiografico seguirà l'analisi dei momenti importanti della vita di Ignazio per intravedere il trittico conversione-confessione-collaborazione sotto lo sguardo del «tocco di Dio». Si sorveglierà così il percorso complesso della sua conversione e la modalità con cui Ignazio risponde alla chiamata di Dio, lasciandosi creativamente «toccato» dalla volontà divina.

Prima di entrare nella spirale analitica della conversione del Maestro di Loyola, si considera opportuno esaminare la complessità del termine «conversione».

Sono alcuni elementi che possono descrivere la conversione e che fanno parte del processo trasformativo, come preghiera e l'ascesi. La presente ricerca sulla «conversione» si fermerà sui punti fondamentali e come questo cammino dal passato al presente, dall'egoismo all'amore e, in fondo, dall'io a te<sup>75</sup> si intreccia con l'esperienza spirituale.

Da parte sua, Merriman<sup>76</sup> realizza un complesso accenno del termine «conversione», ma approfondisce l'aspetto del «cambiamento», andando sulle orme della Bibbia e riprende la ricchezza della parola greca *metanoia*, che significa lasciare il peccato e andare verso Dio: «la Sacra Scrittura usa il termine greco, *metanoia*, per indicare quel cambiamento di mente e di cuore che allontana dal peccato e volge verso Dio nell'amore fedele e nel servizio».

Quasi tutti i convertiti della storia hanno sperimentato la gioia<sup>77</sup> della conversione e l'aspetto gratuito del processo di purificazione interiore.

Partendo delle parole di Gesù, «se non vi convertirete e non diventerete come bambini, non entrerete nel regno dei cieli» Mt 18,3<sup>78</sup>, si può

---

<sup>75</sup> Su questo argomento si potrebbe consultare P. RICOEUR, *Sé come un altro*, e anche lo studio di M. BUBER, *Io e tu*.

<sup>76</sup> B. MERRIMAN, «Conversione», 351.

<sup>77</sup> Da Agostino a Ignazio di Loyola, da San Paolo a Teresa di Lisieux, l'aspetto del dono gratuito di Dio circa la conversione illumina i loro scritti e i loro esempi. La gioia è ben espressa negli scritti di Blaise Pascal, quando afferma, nel suo memoriale che la conversione non porta altro che «gioia, gioia, gioia, lacrime di gioia», in B. PASCAL, *Pensées*, 309.

<sup>78</sup> Sull'aspetto della conversione, si potrebbe analizzare anche Lc 24,46: «Così sta scritto: il Cristo patirà e risorgerà dai morti il terzo giorno, e nel suo nome saranno predicati a tutti i popoli la conversione e il perdono dei peccati, cominciando da Gerusalemme»; e anche Is 30,15: «Poiché così dice il Signore Dio, il Santo d'Israele: «Nella conversione e nella calma sta la vostra salvezza, nell'abbandono confidente sta la vostra forza»».

affermare che l'infanzia è un tempo di gratuità e di amore, un tempo di naturalezza pure dell'anima ancorata nell'apertura verso gli altri.

Tullio Goffi, da parte sua, mette l'accento proprio sull'amore e sull'apertura come un rimedio dell'egoismo e dello sguardo rispecchiato verso se stesso. Lo stesso autore cerca di esprimere una definizione della conversione nell'articolazione tra il riconoscimento del peccato, del ritorno e della comunione.

Si potrebbe affermare che la sua visione accetta una prospettiva della doppia conversione, parlando indirettamente dal passato e dal ritorno presente. In ogni caso, la visione aiuta la presente «intervista» del modello ignaziano dell'esperienza spirituale che parte umilmente dalla conversione come punto centrale del cammino spirituale<sup>79</sup>.

Tullio Goffi, con questa succinta presentazione di quello che «è» la conversione, non vuole altro che evidenziare il processo positivo della «metanoia», vale a dire, di quello che si dovrebbe compiere per il continuo ritorno perfettibile.

D'altra parte, si potrebbe vedere molto bene il cammino della conversione sottolineato nel genere letterario dell'autobiografia. Nella naturalezza della presentazione autobiografica in genere, si trova anche il processo profondo della conversione, così com'è, guidata dalla grazia e dalla collaborazione umana-divina. Questo genere letterario aiuta a capire non soltanto il processo trasformativo operato da Dio nell'anima del penitente, ma anche la personalità e gli atteggiamenti della persona in causa, per tre motivi, come segue<sup>80</sup>.

Alcune linee scaturiscono dopo la presente esaminazione del termine conversione. Si ritiene adatto specificare che l'esperienza della conversione

---

<sup>79</sup> «La conversione è un aspetto caratterizzante l'intera esistenza cristiana. Essa è un riconoscersi peccatori, disponibili a ricevere il dono di Dio che risana; è un assecondare la grazia, che ci mette sulla via del ritorno alla casa del Padre; è un credere che siamo resi capaci di amare di nuovo Dio con un rapporto intimo e filiale; è un sentirsi in comunione gioiosa con Cristo, per attuare insieme la volontà del Padre; è un partecipare al mistero pasquale, che introduce nella vita nuova dei figli di Dio; è continuamente rinascere a una vita risorta col Signore», in T. GOFFI, «Conversione», 292.

<sup>80</sup> «Primo, l'intreccio narrativo di una vita, nelle sue varie tappe e crisi, offre un discernimento nella storia di una persona specifica. Secondo, la forma narrativa descrive le esperienze e i rapporti che si realizzano nella trasformazione della persona. In questo contesto, l'autobiografia spiega il movimento della grazia e le sue conseguenze nella vita umana. Terzo, l'autobiografia presenta riferimenti simbolici della visione globale di una persona e come, nel processo di conversione, tale visione sia entrata in essa, sia stata integrata e l'abbia trasformata», in R.N. FRAGOMENI, «Conversione», 160-161.



sia complessa e coinvolge tutta la persona e la personalità del penitente. Lo stesso autore Fragomeni offre una conclusione molto succinta, ma animata del termine, cercando così di sintetizzare le valenze complesse del processo e dei sensi della conversione<sup>81</sup>.

Anche per questo motivo – dopo questa sottile introduzione del termine «conversione» –, si potrebbe interpretare l'esperienza di Ignazio con lo sguardo più saldato in quello che significa tornare sulla via del Signore, nel senso di ritorno in sé verso gli altri.

In questa prospettiva si potrebbe trovare nello scritto autobiografico «un Ignazio» pieno di grazia e buona volontà ma non si specifica minuziosamente il suo processo di conversione e le sue sfide umane e spirituali, che – in un certo senso – stanno alla base della sua conversione.

Si potrebbe fare un'ampia introduzione storica della figura di Ignazio, ma la presente prefazione desidera focalizzarsi più sull'importanza di alcuni luoghi particolarissimi per il percorso umano e spirituale del Maestro Ignazio.

Questo processo dalla conversione alla confessione si inquadra nella via di trasformazione di Ignazio come punto di partenza verso la profonda metanoia. Prima di analizzare gli eventi e avvenimenti trovati nell'«Autobiografia», si considera appropriato presentare in linee generali la figura di Sant'Ignazio nel suo scritto autobiografico<sup>82</sup>.

---

<sup>81</sup> «La conversione è un fenomeno complesso che trasforma tutta la persona umana. Presenta, altresì, conseguenze sociali e culturali che hanno bisogno di ricerca ed elaborazioni ulteriori. In una comunità cristiana la conversione rappresenta un processo di speranza mediante il quale le persone sono attratte dalla promessa della nuova creazione e dalla metamorfosi promessa nell'alleanza. In ultima analisi, la conversione si risolve nel mistero. Mentre l'autobiografia, le intuizioni bibliche, i testi liturgici, le riflessioni teologiche e le categorie psicologiche sono utili per comprendere e spiegare l'avvenimento, la tradizione cristiana alla fine tace di fronte all'opera della grazia, alla meraviglia della sorpresa e al movimento di un potere che va oltre l'intelligenza e l'orazione dell'uomo», in R.N. FRAGOMENI, «Conversione», 164.

<sup>82</sup> Il Santo di Loyola nacque ad Azpeitia, Guipúzcoa, nel Paese basco spagnolo, molto probabilmente nel 1491. Ultimo figlio della famiglia, Ignazio entra nella mentalità del suo tempo, cercando di mettersi in evidenza nel campo cavalleresco-cortigiano. In questa direzione, la sua formazione, prima della conversione, si completa nell'assumere uno stile di vita ispirato dai modelli dell'epoca Rinascimentale; il nome del Santo fu Iñigo López de Loyola, in C. DE DALMASES, *Il Padre Maestro Ignazio*, 19. Infatti, Ignazio cambiò il suo nome, ma non ha spiegato mai questo gesto. Per una visione sistematica, si potrebbe analizzare anche R. GARCÍA MATEO, *Ignacio de Loyola*, 13-16; 21-47.

Difendendo il castello di Pamplona, Ignazio fu gravemente ferito e costretto a stare a letto a lungo. In questo periodo egli lesse i libri cavallereschi del suo tempo ed anche due classici della spiritualità medievale: *Vita Christi* di Ludolfo di Sassonia e *Flos Sanctorum*:

Poiché era un appassionato lettore di quei libri mondani e frivoli, comunemente chiamati romanzi di cavalleria, sentendosi ormai in forze ne chiese qualcuno per passare il tempo. Ma di quelli che era solito leggere, in quella casa non se ne trovarono. Così gli diedero una *Vita Christi* e un libro di vite di santi in volgare<sup>83</sup>.

Questo momento di lettura e di riflessione spirituale lo condusse verso un inizio di *metanoia*, cioè di cambiamento radicale della sua vita. La sua vita prima della conversione è brevemente presentata con le semplici parole trovate nel *Racconto* di Ignazio: «Fino a 26 anni fu uomo di mondo, assorbito dalle vanità. Amava soprattutto esercitarsi nell'uso delle armi, attratto da un immenso desiderio di acquistare l'onore vano»<sup>84</sup>.

Sembra che Ignazio sia «dado» e «imitato» a quasi tutte le vanità presentate da Toma da Kempis, nel suo capolavoro della mistica medioevale *Imitatio Cristi*, che presentava, sotto un tono realistico, l'effimerità di tutto il creato<sup>85</sup>.

### 3.1. Da Pamplona a Loyola

Innanzitutto si dovrebbe esaminare e approfondire la personalità di Ignazio, ossia, chi era lui prima dell'evento di Pamplona e come si presentava davanti agli altri, anzi, quali sentimenti gli davano consolazione e felicità? In poche parole, chi era Dio per Ignazio prima della ferita pamplolese e prima di cominciare il suo itinerario della conversione?

Per una più concreta e minuziosa analisi, si dovrebbe partire dal testo autobiografico in cui Sant'Ignazio presentò se stesso a Gonçalves da Câmara. Il testo introduce sin dall'inizio il lettore in un «cerchio di

---

<sup>83</sup> *Au 5*; «Y porque era muy dado a leer libros mundanos y falsos, que suelen llamar de Caballerías, sintiéndose bueno, pidió que le diesen algunos dellos para pasar el tiempo; mas en aquella casa no se halló ninguno de los que él solía leer, y así le dieron un *Vita Christi* y un libro de la vida de los Santos en romance», in *Acta P. Ignatii*, MI FN I, 370.

<sup>84</sup> *Au 1*; «Hasta los 26 años de su edad fué hombre dado a las vanidades del mundo y principalmente se deleitaba en exercicio de armas con un grande y vano deseo de ganar honra», in *Acta P. Ignatii*, MI FN I, 364.

<sup>85</sup> «Vanitas vanitatum et omnia vanitas. Vanitas quoque est honores ambire: et in altum statum se extollere. Vanitas est carnis desideria sequi: et illud desiderare unde postmodum graviter oportet puniri. Vanitas est longam vitam optare<sup>85</sup>: et de bona vita parum curare», in TOMA DA KEMPIS, *Opera Omnia*, 11.

conversione», meglio dire, in una prospettiva di una figura di Ignazio-passato e Ignazio-presente: «Fino a 26 anni fu uomo di mondo, assorbito dalle vanità. Amava soprattutto esercitarsi nell'uso delle armi, attratto da un immenso desiderio di acquistare l'onore vano»<sup>86</sup>. Già, per così dire, si presenta davanti allo sguardo un uomo «convertito»: «fino a 26 anni». Però, sia permesso la seguente domanda: è proprio così oppure si sta davanti ad una presentazione profonda dell'uomo Ignazio, sottomesso dalla penombra della mediocrità spirituale? Maurizio Costa, commentando il testo autobiografico ignaziano, osa dire, fermandosi sul termine del manoscritto spagnolo «dado» le seguenti parole:

Il termine spagnolo «dado» esprime bene lo stato di dedizione e di schiavitù in cui Ignazio si trovava rispetto alle realtà mondane. La conversione comporterà un "darsi" o "essere dato" a Dio, agli esercizi spirituali [...]. Non si tratta solo di un'affezione o di un sentimento passeggero, ma di uno stato permanente, che imbeve tutta l'esistenza e inclina spontaneamente la persona verso il fine che l'attrae<sup>87</sup>.

Davanti al testo si presenta un uomo «naturale», si potrebbe dire, pieno di se stesso, un uomo «evangelico», un tipico «cieco di nascita» (Gv 9,1-41). Dietro la cortina della personalità di Ignazio, sta una storia di famiglia molto complessa.

La successiva presentazione del suo passato non vorrebbe essere un'evocazione storica, bensì una base della sua esperienza spirituale e mistica evidenziata nello scritto autobiografico.

Il piccolo Ignazio fu educato nello spirito dell'epoca ed ebbe l'occasione di gustare l'aroma delle vanità fin dalla sua infanzia. Padre Nadal presenta in termini chiari la situazione pedagogica ed educativa del bambino Ignazio:

Pueritiam domi exegit sub parentum ac pedagogi cura, pie ac nobiliter educatus. Iam inde eximia eius indoles dignosci atque enitere cepit: magna ingenii vis et acumen, magna prudentiae inditia, veritatis vividus amor ac vitutum, excellens quaedam animi magnitudo, ac vehemens honoris et gloriae appetentia<sup>88</sup>.

Da parte sua, Ricardo García-Villoslada sostiene che il padre di Ignazio, don Beltrán, voleva addirittura offrire al piccolo figlio un'educazione aperta alla carriera ecclesiastica<sup>89</sup>.

---

<sup>86</sup> Au 1; *Acta P. Ignatii* 1, MI FN I, 364.

<sup>87</sup> IGNAZIO DI LOYOLA, *Autobiografia*, IGNAZIO DI LOYOLA, *Autobiografia*. Commento di M. COSTA 34-35.

<sup>88</sup> H. NADAL, *Apologia Contra Censuram*, in MI, FN II, 62.

<sup>89</sup> «Questo denota che don Beltrán aveva voluto dare a suo figlio un pedagogo o precettore che gli insegnasse la grammatica latina, secondo la consuetudine; talvolta era questa la maniera di avviare alla carriera ecclesiastica», in R. GARCÍA-VILLOSLADA, *Sant'Ignazio di Loyola*, 77.

Lo stesso Nadal porta il discorso più in profondità e spiega l'importanza del pedagogo nella prospettiva della vanità e del castigare fama e stima del mondo. Così si spiegherebbe meglio la personalità e l'atteggiamento di Ignazio descritto con le seguenti parole: «Hic quum fuisset domi liberaliter educatus, operam tamen literis non dedit, sed generosa quadam mente incitatus, e more nobilitatis hispanicae, totum se contulit cum ad regis principumque gratiam promerendam, tum ad militarem gloriam comparandam»<sup>90</sup>.

L'educazione giovanile di Ignazio sembra che sia stata focalizzata sullo spirito del mondo e sulla ricerca delle illusioni mondane cavallereschi. Per questo motivo, anni dopo, troviamo – nel testo autobiografico ignaziano – un Ignazio immaturo dal punto di vista spirituale, che fu dedito alla vanità del mondo per fini fantasiosi e irreali: onore e gloria. Questi due elementi si inseriscono comunque nella logica del Cinquecento, e – per così dire – Ignazio non si risparmia da questo cammino umano che avrebbe influito sulla sua vita spirituale.

Nella sua adolescenza<sup>91</sup> vissuta in questo spirito, apparve un'«offerta» dal Juan Velázquez de Cuéllar per il Signore di Loyola, perché gli inviase un figlio per una formazione professionale nella amministrazione del regno<sup>92</sup>.

Dopo il declino sociale e la morte del signore Juan Velázquez de Cuéllar, Ignazio si vide nella condizione di ricominciare il processo di avanzamento nella gloria e nella fama mondana. Con l'aiuto della moglie di Juan, Ignazio poté avere di nuovo la speranza di una promozione e di stare tra i più grandi di questo mondo<sup>93</sup>.

---

<sup>90</sup> MONUMENTA HISTORICA SOCIETATIS IESU, *Epistolae et Monumenta P. Hieronymi Nadal*, Tomus V, Romae 1962, 602, (D'ora in poi, MHSI, *Epist. et monum. H. Nadal*)

<sup>91</sup> Per l'approfondimento dello studio sull'adolescenza di Ignazio, si potrebbe consultare anche P. LETURIA, *El gentilhomme Iñigo López*; L. FERNÁNDEZ MARTÍN, «El hogar donde Iñigo» 21-94; L. FERNÁNDEZ MARTÍN, *Los años juveniles de Iñigo*.

<sup>92</sup> «Un distinto nobile castigliano, Juan Velázquez de Cuéllar, tesoriere maggiore di Castiglia, si era rivolto al signore di Loyola chiedendogli di mandare uno dei suoi figli ad Arévalo per tenerlo in casa propria come fosse figlio suo», in C. DE DALMASES, *Il Padre Maestro Ignazio*, 41.

<sup>93</sup> Per una visione dettagliata della situazione di Ignazio nel servizio di Juan Velázquez si potrebbe analizzare le parole di Rogelio García Mateo: «Este ambiente general de hidalguía y de cultura caballeresca se concretiza en la educación de Iñigo no sólo por la tradición familiar, sino en particular por el hecho de haber sido educado, al morir su madre al poco de su nacimiento, por su cuñada Magdalena de Araoz, esposa de Martín García que había sido dama de la corte de Isabel la Católica. Toda esta orientación caballeresca, que él llevaba en sí desde su casa y su tierra vasca, se verá notablemente incrementada con el traslado del joven Iñigo, de catorce o quince años, a

Si ritiene conveniente osservare la posizione di Ignazio in quei momenti difficilissimi, in cui la sua vita era in grande pericolo. Egli non considerò un problema perdere la vita, ma vede nella perdita del prestigio e dell'onore mondano un qualcosa di peggio che perdere la vita.

Per questo, Ignazio sostenne tanto il processo di combattimento contro i francesi, non perché non gli interessasse la sua vita, ma perché considerava più opportuno lottare per i meriti terreni, per non sperimentare di nuovo l'esperienza avuta sotto il patrocinio di Juan Velázquez de Cuéllar.

Ignazio presenta se stesso, nel testo autobiografico, alla terza persona naturalmente, come se fosse «cieco» o con la ragione un po' «nuvolosa»; in quel punto sembrava irrazionale non fare un accordo con i francesi e salvare la vita di molti. Però no. Ignazio era spinto da un altro principio e lottò per lui contro di tutti coloro che stavano dentro il Castello di Pamplona e indirettamente anche contro i francesi:

Con questo spirito si comportò quando venne a trovarsi in una fortezza assediata dai francesi: tutti erano del parere di arrendersi, alla sola condizione di avere salva la vita, poiché era evidente che non potevano difendersi; egli invece presentò al comandante argomenti così persuasivi che lo convinse a resistere. Tutti gli altri cavalieri erano di parere contrario, ma trascinati dal suo ardimento e dalla sua decisione, ripresero coraggio<sup>94</sup>.

Non si dimentichi la situazione terribile di Pamplona: il duca fuggì, i francesi stavano per conquistare il Castello avendo alle spalle un grande esercito, la mancanza di forze adeguate per affrontare il nemico e gravi carenze per sostenere una vera guerra.

Padre Polanco presenta la situazione in modo più esplicito e cerca di creare l'immagine «della vita di Ignazio prima che Dio lo toccasse»<sup>95</sup>, di un uomo che non rinuncia al suo ideale e lotta con tutte le forze, persino mettendo in grave rischio anche la sua vita. Si osserva come l'unica soluzione davanti all'esercito francese fosse scendere a patti e cedere il

---

la casa de Don Juan Velázquez de Cuéllar, Contador Mayor del Reino de Castilla, que residía principalmente en Arévalo, donde era 'tenente', in L. FERNÁNDEZ MARTIN, «El hogar donde Iñigo», 21-94.

<sup>94</sup> *Au* 1; «y así, estando en una fortaleza que los franceses combatían, y siendo todos de parecer que se diesen, salvas las vidas, por ver claramente que no se podían defender, él dió tantas razones al alcaide, que todavía lo persuadió a defenderse, aunque contra parecer de todos los caballeros, los quales se conhortaban con su ánimo y esfuerço», in *Acta P. Ignatii*, MI FN I, 364.

<sup>95</sup> «De la vida de Iñigo antes que Dios le tocasse», cf. *Sumario de las cosas mas notables que a la institucion y progreso de la Compania de Jesus tocan*, in MI FN I, 153, (D'ora in poi *Summ. Hisp. Polanci*).

Castello di Pamplona<sup>96</sup>. Pare che per Ignazio questa «soluzione» fosse indiscutibilmente impensabile<sup>97</sup>.

La giornata della battaglia si avvicinò ed egli fu gravemente ferito da un bombarda. È interessante osservare che tutti sono stati animati dalla forza dialettica di Ignazio e nessuno non tradì il progetto di difendere il Castello. Però, nel momento in cui Ignazio cadde ferito, tutti si arresero nelle mani dei francesi. Quello che merita un'attenzione particolare è proprio il binomio linguistico tra «nessuno» e «tutti». Quando stava bene, *tutti* sono stati mobilitati da Ignazio, ma quando egli fu ferito nella battaglia, *nessuno* non assume più l'ideale di difendere il Castello di Pamplona: «Caduto lui, tutta la guarnigione della fortezza si arrese subito ai francesi»<sup>98</sup>.

Il testo autobiografico presenta il Pellegrino avendo un tipo di timore davanti al pericolo della morte e per questo motivo cerca di avere una discussione sulla sua interiorità con un compagno d'armi: «venuto il giorno in cui si aspettava l'attacco dell'artiglieria, egli si confessò<sup>99</sup> ad uno dei suoi compagni di arme»<sup>100</sup>.

Ignazio non è più il cavaliere pieno di gloria e quello che stimola gli altri, ma una persona gravemente ferita ai piedi e nell'orgoglio. Lui che preferiva morire che arrendersi nelle mani dei francesi, si trova nella situazione non solo di arrendersi totalmente nelle mani degli altri, ma di

<sup>96</sup>Esiste una moltitudine di studi sulla battaglia di Pamplona. Per un approfondimento dell'argomento, si esamini anche lo studio di C. DE DALMASES, *Il Padre Maestro Ignazio*, 50-51; C. FERRARI, *Il convertito di Loyola*, 31-33.

<sup>97</sup> «y queriéndose el dicho don Francisco salir de la ciudad, por no le parecer que podría resistir a la fuerza de los franceses, tubiendo también sospecha de los mismos de Pamplona: Iñigo, avergonzándose de salir porque no paresciese huir, no quiso seguirle, antes se entró delante de los que se iban en la fortaleza para defenderla con pocos que en ella estaban», in *Summ. Hisp. Polanci*, MI FN I, 155.

<sup>98</sup> *Au 2*; «y así, cayendo él, los de la forteza se rendieron luego a los franceses», in *Acta P. Ignatii*, MI FN I, 366.

<sup>99</sup> Maurizio Costa sostiene che Ignazio non ha fatto una confessione sacramentale, bensì una discussione amichevole e che traduce una certa abnegazione e umiltà. D'altra parte, con questa «confessione» si intravede facilmente, come sostiene anche Costa, non solo la capacità di Ignazio di «sentire» l'approssimarsi della morte, ma anche un modo, uno stile per «abbracciare» il momento della fine della sua vita: «E' chiaro che non si tratta di una confessione sacramentale, ma di un pio esercizio in previsione di una non improbabile morte. Questa confessione dimostra come Ignazio aveva chiara coscienza di andare incontro alla morte e, pertanto, costituisce una conferma... circa l'irriducibilità tra l'elezione dei compagni d'armi e la sua», in IGNAZIO DI LOYOLA, *Autobiografia*. Commento di M. COSTA, 38.

<sup>100</sup> *Au 1*; «Y venido el día que se esperaba la batería, él se confesó con uno de aquellos sus compañeros en las armas», in *Acta P. Ignatii*, MI FN I, 364.

non essere più in grado di avere il possesso su se stesso: la sua libertà venne limitata in modo inconcepibile per Ignazio: prima stava all'altezza dei francesi e poi ai medici che stavano per decidere come agire nel suo caso che esigeva una particolare e necessaria attenzione:

essi<sup>101</sup>, entrando a prenderne possesso, trattarono con ogni riguardo il ferito, e furono con lui cortesi e benevoli. Rimase a Pamplona dodici o quindici giorni; poi, in lettiga, fu trasportato nel suo castello. Là si aggravò; medici e chirurghi furono chiamati da varie parti: diagnosticarono che le ossa erano fuori posto; o erano state ricomposte male la prima volta, o si erano spostate durante il viaggio e questo impediva la guarigione<sup>102</sup>.

La situazione era davvero grave. Ignazio ha perso l'opportunità di essere riconosciuto come eroe, perdendo il Castello nelle mani dei francesi e, soprattutto, perse anche la sua salute e la sua integrità fisica.

Dopo la caduta del Castello, fu istituito un processo contro *l'alcalde* Miguel de Herrera. Egli chiese ai giudici di portare come testimone anche Ignazio, ma lui era rimasto così gravemente ferito che non si sapeva se qualcuno sarebbe potuto arrivare in tempo a prendere la sua dichiarazione come testimonianza a favore<sup>103</sup>.

Come questa situazione forse non bastasse, Ignazio ricevette un'altra novità molto dura: i medici e i chirurghi dovevano spezzargli di nuovo le ossa perché così non poteva guarire il piede malato. Da parte sua, Ignazio soffrì tutto con grande pazienza e stoicismo: «Si repeté quella carnicina. In questa, come in tutti gli interventi prima subito o che avrebbe affrontato poi, non gli sfuggì mai un lamento, e non diede altro segno di dolore che stringere forte i pugni»<sup>104</sup>.

---

<sup>101</sup> I francesi che si sono impadroniti del Castello di Pamplona.

<sup>102</sup> *Au 2*; «los quales, después de se haber apoderado della, trataron muy bien al herido, tratándolo cortés y amigablemente. Y después de haber estado 12 ó 15 días en Pamplona, lo llevaron en una litera e su tierra; en la qual hallándose muy mal, y llamando todos los médicos y çurujanos de muchas partes, juzgaron que la pierna se debía otra vez desconcertar, y ponerse otra vez los huesos en sus lugares, diciendo que por haber sido mal puestos la otra vez, o por se haber desconcertado en el camino, estaban fuera de sus lugares, y así no podía sanar», in *Acta P. Ignatii*, MI FN I, 366.

<sup>103</sup> «Nel processo istruito contro di lui, dopo la resa del castello, Herrera chiese ai suoi giudici di ascoltare tra gli altri testimoni oculari il fratello del Signore di Loyola, aggiungendo di far presto, perché egli era gravemente ferito e non sapeva se si poteva arrivare in tempo per raccogliere la sua testimonianza», in L. FERNÁNDEZ MARTIN, *Iñigo de Loyola*, 527.

<sup>104</sup> *Au 2*; «Y hízose de nuevo esta carnicería; en la qual, así como en todas las otras que antes había pasado y después pasó, nunca habló palabra, ni mostró otra señal de dolor, que apretar mucho los puños», in *Acta P. Ignatii*, MI FN I, 366.

Si sta davanti a una situazione incredibile. Un uomo che prima aveva una prospettiva per un grande futuro cavalleresco, è arrivato al punto di aspettare la sua «pensione» sociale e carrieristica. Ma non solo questo. Ignazio soffre. Soffre in modo tremendo per vari motivi. All'inizio soffre fisicamente per la vanagloria, per godere e castigare il rispetto e il prestigio degli altri, essendo così «gravemente ferito» nell'illogica battaglia. Poi soffre per la seconda rottura delle ossa, e poi, al culmine dell'illogicità, chiede di veder tagliato l'osso che non gli sembra di essere d'importanza estetica.

Sorge in modo naturale una domanda semplice: chi era Ignazio prima della battaglia di Pamplona? In quale tipologia di uomini si inquadra?

Il testo autobiografico presenta Ignazio, prima dell'evento di Pamplona, piuttosto timoroso davanti alla sofferenza: «Nonostante tutto, per suo capriccio<sup>105</sup>, decise di sottoporsi a quel martirio. Suo fratello maggiore, spaventato, diceva che non avrebbe mai avuto il coraggio di sottoporsi a tale atrocità: ma l'infermo la sopportò con la consueta forza d'animo»<sup>106</sup>.

Maurizio Costa mette l'accento sul carattere forte di Ignazio e sulla volontà di essere indipendente e «principale»: «ancora una volta si può notare la forza del carattere di Ignazio e la sua indipendenza di fronte a tutti, persino di fronte al fratello maggiore, Martin Garcia»<sup>107</sup>.

Essendo un elemento che accompagnerà continuamente il cammino di Ignazio – quello della sofferenza e, indirettamente, quello del martirio – si considera adeguato esaminare senza approfondire queste due realtà ignaziane.

### 3.2. *La sofferenza come luogo di discernimento*

Avendo visto che gli atteggiamenti di Ignazio, prima della caduta di Pamplona, riguardanti la sofferenza, sono stati molto «risparmianti» verso se stesso, la ricerca punterà con sottile attenzione sulla realtà della sofferenza in generale e poi in particolare, a considerare la sofferenza fisica e interiore di Ignazio all'inizio della sua conversione.

Con quest'analisi non si vorrebbe offrire altro che un «vedere e gustare» il tocco di Dio nel tempo della grande sfida e prova della vita sociale e spirituale di Ignazio.

---

<sup>105</sup> La versione italiana traduce il termine «gusto» con «capriccio». Si intravede così la personalità capricciosa di Ignazio, che non risparmia neppure se stesso davanti alla vanagloria, davanti al prestigio e davanti al suo progetto di vita sociale.

<sup>106</sup> *Au* 4; «y todavía él se determinó martirizarse por su propio gusto, aunque su hermano más viejo se espantaba y decía que tal dolor él no se atrevería a sufrir; lo qual el herido sufrió con la solita paciencia», in *Acta P. Ignatii*, MI FN I, 368.

<sup>107</sup> IGNAZIO DI LOYOLA, *Autobiografia*. Commento di M. COSTA, 368.



Una definizione <sup>108</sup> della sofferenza presentata piuttosto con degli elementi generali, riguarda la totalità delle prospettive che compongono l'esperienza della sofferenza. La visione della definizione è più «attiva» che «passiva», perché si cerca di puntare sull'aspetto che riguarda gli effetti della sofferenza, ossia il fatto di soffrire.

Stando nella convalescenza, Ignazio poté rifare il suo percorso umano per analizzare le eventuali contraddizioni e limiti nella sua coerenza rispetto al progetto divino. Nella sua convalescenza sperimenta la «lotta» interiore tra il lasciare definitivamente il passato e il gustare interiormente la novità del presente<sup>109</sup>.

Ogni sofferenza vissuta nello spirito cristiano si fonda sulla sofferenza di Cristo, che patì e morì per la salvezza dell'uomo. Così le sofferenze di Ignazio convalescente hanno più senso e diventano un «locus theologicus» nelle parole di Gesù trovate nel Vangelo di Luca: «Stolti e tardi di cuore nel credere alla parola dei profeti! Non bisognava che il Cristo sopportasse queste sofferenze per entrare nella sua gloria?» (Lc 24, 25).

La sofferenza pamplonese ha avuto un effetto sicuro: d'ora in poi Ignazio non ha soltanto dei pensieri chimerici, ma anche una prospettiva del «perché», dopo tutti questi eventi traumatici. Questo punto è senza dubbio un punto di partenza in cui Dio lavorerà per far sorgere Ignazio dalla sua impotenza e dal suo fallimento. Una sofferenza, si potrebbe dire, con alcune valenze paoline, una «caduta dall'asino», che lo porterà al ripensamento della sua intera vita. Una «buona sofferenza».

Curzia Ferrari parlava addirittura di una «lenta metamorfosi», dopo lo shock della ferita pamplonese, in cui Ignazio poté riflettere in solitudine e lasciarsi «toccare» dalla realtà divina<sup>110</sup>.

Questo processo della trasformazione interiore trova la sua localizzazione primordiale del «tocco di Dio» nella sofferenza, che, per

---

<sup>108</sup> «Suffering may be defined as any experience that impinges on an individual's or a community's sense of well-being. Synonyms include pain, grief, distress, disruption, affliction, imposition, oppression, discrimination, and any sense of loss or of being victimized. The negative experience may be physical, psychological, interpersonal, or spiritual, though in most instances it involves a combination of these. Suffering, then, is one's consciousness of life's dark side, the human experience that all is not peaceful and harmonious in our bodies, in our souls, in our relationships, in the cosmos», in R. SPARKS, «Suffering», 950.

<sup>109</sup> Au 8; Acta P. Ignatii, MI FN I, 370; una tra molte interpretazioni sulla lotta interiore di Ignazio durante la convalescenza a Loyola si potrebbe trovare anche nello studio di H. EGAN, *I mistici e la mistica*, 472.

<sup>110</sup> C. FERRARI, *Il convertito di Loyola*, 37.39.

Ignazio, comincia a essere un luogo di discernimento, un vero *locus theologicus*<sup>111</sup> anche se non totalmente purificato, oscillando tra seguire i pensieri vani e i «progetti» personali e assumere la «Vita Christi e un libro di vite di santi in volgare»<sup>112</sup>.

Ignazio comincia un pellegrinaggio non solo terreno, ma piuttosto interiore. Egli capì che per diventare più libero doveva lasciare le prospettive del «luogo sicuro» della vanagloria e incamminarsi sulla via del continuamente meglio.

Questo cammino-pellegrinaggio interiore, «provocato» dalla sofferenza fisica e il crollo delle «sicurezze» interiori, Ignazio lo visse come una continua sfida per acquisire la libertà interiore e integrarsi nel progetto divino. Sofferenza, tuttavia, che ha un carattere preferenziale, cioè si basa sulla grazia e sulla scelta libera di Dio.

La sofferenza può essere un punto di partenza nella vita del cristiano. Infatti, per Ignazio fu proprio così: patendo sul letto, moribondo, ebbe la possibilità di rivedere il suo percorso e di considerare la sua sofferenza come il «locus privilegiatus» in cui la volontà divina si è fatta presente.

Quindi, si potrebbe riassumere la sottile presentazione sul senso della sofferenza proprio negli elementi caratterizzanti la sofferenza di Ignazio, vale a dire: il luogo dove la sofferenza sembra che sia un fatto privilegiato: Ignazio poteva molto bene morire durante la battaglia di Pamplona!

In questo contesto molto duro, in questa occasione in cui tutto crollò per lui, stando moribondo sul letto di Loyola e aspettando un'altra volta la morte, Ignazio comincia – con uno sguardo retrospettivo – a rifare il percorso della sua vita, meditando e riflettendo come potrebbe ricostruirla, negli stessi parametri e strutture trascorsi. Dopo aver letto i libri spirituali trovati nella casa di Loyola, egli ricomincia ad «arrendersi» davanti ai pensieri vani e ai progetti mondani: «Percorrendo più volte quelle pagine restava preso da ciò che vi si narrava. Ma quando smetteva di leggere talora

---

<sup>111</sup> La formula «locus theologicus» non vuole riprendere il senso tecnico, ma solamente vedere la «privilegialità» della sofferenza nell'esperienza di Ignazio; un «luogo» tra gli altri «luoghi» («lieu des lieux», in J.-M. LEVASSEUR, *Le lieu théologique «histoire»*, 213), in cui gli elementi che compongono l'integralità e la complessità del vivere, diventano luoghi privilegiati. La sofferenza – in questo particolare caso – diventa nell'esperienza di Ignazio un «luogo» di Dio, in cui Dio si fa presente nella sua vita umana e spirituale.

<sup>112</sup> *Au* 6; *Acta P. Ignatii*, MI FN I, 370. Si osserva di nuovo la forte volontà di Ignazio di voler fare un percorso di maturazione, ma per il momento non abbia sentito l'importanza della relazione personale con Dio. Per questo motivo, lui rimane a uno stato del «fare», più che di lasciarsi plasmato dalla grazia di Dio.

si soffermava a pensare alle cose che aveva letto, altre volte ritornava ai pensieri del mondo che prima gli erano abituali»<sup>113</sup>.

Si intravede come Ignazio non apprendesse al momento il senso della sofferenza e non abbia gustato realmente il sapore del vero «tocco di Dio». Egli passò facilmente dai pensieri mondani e vani all'esempio dei santi e alla volontà di seguire Cristo.

Joseph de Guibert, evocando l'esperienza di Ignazio partendo dalla sua lettura del *Flos Sanctorum*, affermava che tramite quest'assumere delle parole lette, egli cominciasse la sua conversione e il suo abbandono davanti al nuovo cammino dell'esperienza di Dio<sup>114</sup>.

Non sarebbe possibile credere che soltanto la lettura dei libri sacri facesse sì che Ignazio cambiò la direzione della sua vita. Il luogo propizio per vedere il «tocco» di Dio su Ignazio, che cambiò la sua prospettiva, rimane l'itinerario di sofferenza.

Il testo autobiografico sorprende per la dinamica del cambiamento interiore nel tempo di lettura e il «rilassamento» delle buone proposte nel momento in cui i pensieri mondani prendevano possesso della sua immaginazione. Risulta molto chiaro che Dio gli parlava tramite questi due libri spirituali e questo «rovesciamento» ebbe il senso di mettere in discussione le sue «sicurezze» proprie<sup>115</sup>.

L'*Autobiografia* continua a presentare i pensieri mondani che gli captavano l'attenzione e la sua energia interiore; si potrebbe vedere come Ignazio diventi una persona in «agonia»: sta tra il lasciare i pensieri e la gloria del mondo ed il seguire il nuovo progetto di vita. Egli presenta se stesso pensando a «las cosas vanas», che terrorizzava interiormente il suo possibile equilibrio spirituale:

Tra le molte vanità che gli si presentavano alla mente, un pensiero dominava il suo animo a tal punto che ne restava subito assorbito, indugiandovi come trasognato per due, tre o

---

<sup>113</sup> Au 6; «Por los quales leyendo muchas veces, algún tanto se aficionaba a lo que allí hallaba escrito. Mas dexándolos de leer, algunas veces se paraba a pensar en las cosas que había leído; otras veces en las cosas del mundo que antes solía pensar», in *Acta P. Ignatii*, MI FN I, 370.

<sup>114</sup> «[...] thus he opened before Ignatius' eyes unsuspected horizons of glorious service. But above all Fray Gauberto<sup>114</sup> clearly set forth, in the center of these admirable men, "the eternal Prince, Christ Jesus", as the incomparable Chief whose "ever victorious flag" these knights of God were following. The *Flos Sanctorum* opened the way into Christ's marvelous life and Passion, and Montesino's translation of Ludolph presented Ignatius with long explanations and meditations about them», in J. DE GUIBERT, *The Jesuits*, 26.

<sup>115</sup> Au 6; *Acta P. Ignatii*, MI FN I, 370.

quattro ore: andava escogitando cosa potesse fare in servizio di una certa dama, di quali mezzi servirsi per raggiungere la città dove risiedeva; pensava le frasi cortesi, le parole che le avrebbe rivolto; sognava i fatti d'arme che avrebbe compiuto a suo servizio<sup>116</sup>.

Si considera opportuno riportare il giudizio di Maurizio Costa che vedeva nel termine «servizio» il punto centrale del cambiamento di Ignazio. Costa propone una conversione di Ignazio a livello dell'oggetto, come fece San Paolo, quindi, cambiando soltanto la direzione, ma ritenendo come fondamentale il *non-cambiamento* della personalità e del carattere<sup>117</sup>.

Giuseppe De Gennaro interpreta la riscoperta di sé fatta da Ignazio e la coscienza di essere un perfettibile sul cammino della perfezione dell'amore, usando l'immagine del «disordine» e «ordine», creata proprio sul suo carattere vulcanico<sup>118</sup>.

Tramite la sua esperienza di sofferenza e di conversione, Ignazio «tocca» profondamente la sua croce che piegherà la sua anima e la metterà sul cammino della trasfigurazione interiore. Non c'è dubbio, quindi, che Ignazio diventi un «pazzo» per il suo ideale, vale a dire, il cambiamento dal «male» al

---

<sup>116</sup> Au 6; «Y de muchas cosas vanas que se le ofrecían, una tenía tanto poseído su corazón, que se estaba luego embebido en pensar en ella dos y tres y 4 horas sin sentirlo, imaginando lo que había de hacer en servicio de una señora, los medios que tomaría para poder ir a la tierra donde ella estaba, los motes, las palabras que le diría, los hechos de armas que haría en su servicio. E estaba con esto tan envanecido, que no miraba cuán imposible era poderlo alcanzar», in *Acta P. Ignatii*, MI FN I, 370.

<sup>117</sup> «Ignazio concepisce i suoi ideali mondani in termini di “fare” (= «lo que había de hacer»), di *servizio*, di *peregrinazione* (= «para poder ir a la tierra donde ella estaba»), di *parole* e di *discorsi*. Ora, la vita cristiana presentatagli dai due libri è un *servizio* a Cristo Re eterno, *peregrinando* [...], *compiendo* opere per il proprio Signore, *parlando a Lui e di Lui agli altri*, ad imitazione di quei “caballeros de Dios” che furono i Santi. La struttura di fondo è la stessa (“fare”, servizio, mobilità, peregrinazione, valore delle parole), ma l'oggetto verso cui si indirizza è differente: da una parte la dama, dall'altra Cristo; da una parte le imprese d'armi, dall'altra le azioni dei Santi. La sua conversione comporterà un cambiamento dell'oggetto della sua ricerca, ma non un cambiamento della maniera seguita nel cercare», in IGNAZIO DI LOYOLA, *Autobiografia*. Commento di M. COSTA, 47.

<sup>118</sup> «Valutando con i criteri della vecchia caratteriologia del testo del *Racconto*, si può considerare il Pellegrino un «collerico». Il collerico sarebbe, secondo quella ipotesi scientifica, «primario» per le reazioni immediate; «emotivo» per l'accesa sensibilità; «attivo», cioè decisamente predisposto all'azione», in IGNAZIO DI LOYOLA, *Racconto di un pellegrino*, 14. E sempre De Gennaro che continua con la prospettiva della *metanoia* di Ignazio di Loyola: «Ignazio comincia ad avvertire di più il «disordine delle operazioni» vitali, morali e psicologiche, per le quali tante volte era caduto in gravi errori e colpe. Si accorge finalmente che, se mai ci fu grandezza in lui, che sempre aveva ambito di primeggiare, questa fu solo la grandezza del disordine della sua vita».

«bene» o, meglio dire, la trasformazione continua dal «bene» al «meglio»<sup>119</sup>. Pertanto, Ignazio sperimenta il «tocco» di Dio tramite il suo avvicinamento e il suo «aiuto», per poter cominciare il pellegrinaggio di attuazione e di abnegazione, un pellegrinaggio, alla fine, del continuo *nosce te ipsum*.

Il Pellegrino si trova adesso in una situazione non tanto semplice: finora viveva nelle immaginazioni personali e nei progetti di guadagnare l'onore e, ora, viene messo nella situazione di scegliere tra due vie, tra due cammini. Essendo stato toccato dalla realtà divina, Ignazio capisce che non esiste più solo un percorso – quello creato da lui secondo la sua immagine e somiglianza – ma anche quello dell'*imitatio Christi*. Questo binomio farà prendere a Ignazio una decisione per un cammino totale e coerente<sup>120</sup>.

Ignazio, a questo punto, dopo aver letto *Vita Christi* e *Flos Sanctorum*, continua nella dinamica del *fare*, cercando di imitare due *icone* di Cristo, cioè San Francesco e San Domenico: «Così leggendo la vita di nostro Signore e dei santi si soffermava a pensare e a riflettere tra sé: "E se anch'io facessi quel che ha fatto san Francesco o san Domenico?". In questo modo passava in rassegna molte iniziative che trovava buone, e sempre proponeva a se stesso imprese difficili e grandi»<sup>121</sup>.

Ignazio comincia, quindi, a gustare la novità del *fare*, come hanno seguito anche i santi, usando gli stessi atteggiamenti di prima, ma con una prospettiva nuova. È interessante osservare, come propone anche Maurizio Costa, che Ignazio, raccontando la sua storia, fa memoria soltanto di due santi: San Francesco e San Domenico, e non di altri.

Questo può essere un segno della sua scelta in quel momento di conversione e di bisogno spirituale, quindi una scelta dei santi rapportati alla visione panoramica della sua vita in vista del momento pamplonese, un invito alla penitenza e austerità praticate di questi due fondatori di ordini religiosi<sup>122</sup>.

---

<sup>119</sup> Su questo argomento ignaziano, si potrebbe esaminare anche l'articolo di R. GARCÌA MATEO, «Orígenes del "Mas" Ignaciano», 115-127.

<sup>120</sup> Per un approfondimento dell'argomento, si veda l'articolo di R. GARCÌA MATEO, «La "gran mutación" de Iñigo», 31-44.

<sup>121</sup> *Au* 7; «Porque, leyendo la vida de nuestro Señor y de los santos, se paraba a pensar, razonando consigo: ¿qué sería, si yo hiciese esto que hizo S. Francisco, y esto que hizo S. Domingo? Y así discurría por muchas cosas que hallaba buenas, proponiéndose siempre a sí mismo cosas que hallaba buenas, proponiéndose siempre a sí mismo cosas dificultosas y graves», in *Acta P. Ignatii*, MI FN I, 372.

<sup>122</sup> «Ignazio si sente spinto verso una vita di austerità e di penitenza, in povertà e in umiltà, nella linea di una vita solitaria con Dio», in IGNAZIO DI LOYOLA, *Autobiografia*. Commento di M. COSTA, 49.

Il suo atteggiamento verso i santi e il rispetto che aveva per loro ricordano il suo atteggiamento verso i cavalieri del re. Questa condotta non la dimenticherà mai e sarà posta in risalto sul nuovo cammino purificato nella sofferenza e nel discernimento come aspirazione verso il meglio, come sostiene anche Ricardo García-Villoslada<sup>123</sup>.

Poi, Ignazio continua ad avere questa «duplicità» interiore di fare gesti grandi – in cui si osserva anche l’aspetto della penitenza – di andare a Gerusalemme, di mangiare con scarsità e vivere una vita ascetica, e «le cose del mondo» che lo consolavano molto solo nei momenti di cui pensava a esse; questo non è altro che un «locus theologicus», un momento di grazia e di discernimento in cui Dio lo «tocca» e gli fa vedere l’origine della consolazione vera e del cammino autentico:

C'era però una differenza: pensando alle cose del mondo provava molto piacere, ma quando, per stanchezza, le abbandonava si sentiva vuoto e deluso. Invece, andare a Gerusalemme a piedi nudi, non cibarsi che di erbe, praticare tutte le austerità che aveva conosciute abituali ai santi, erano pensieri che non solo lo consolavano mentre vi si soffermava, ma anche dopo averli abbandonati lo lasciavano soddisfatto e pieno di gioia. Allora non vi prestava attenzione e non si fermava a valutare questa differenza. Finché una volta gli si aprirono un poco gli occhi; meravigliato di quella diversità cominciò a riflettervi: dall'esperienza aveva dedotto che alcuni pensieri lo lasciavano triste, altri allegro; e a poco a poco imparò a conoscere la diversità degli spiriti che si agitavano in lui: uno del demonio, l'altro di Dio<sup>124</sup>.

L’esperienza della duplicità dei pensieri sarà fondamentale per la vita interiore di Ignazio. Essendo una persona che interiorizza tanto, egli arriverà a capire che i pensieri rivelano delle «presenze» che provocano le consolazioni e le desolazioni: «Con tutta la luce ricavata da questa

---

<sup>123</sup> «Guardava ora con ammirazione gli eroi del cristianesimo, cioè i santi, come prima aveva guardato i cavalieri del re terreno. Tutta la sua vita non è stata altro che un’ispirazione del più alto, al più grande, al più eroico, “mettendosi in mostra”, “segnalandosi” fra tutti, sia quando da giovane aspirava a “distinguersi” nel servizio del proprio re, sia quando da uomo maturo sceglieva la *maggior gloria di Dio (Ad maiorem Dei gloriam)*», in R. GARCÍA-VILLOSLADA, *Sant’Ignazio di Loyola*, 192.

<sup>124</sup> *Au 7*; «Había todavía esta diferencia: que quando pensaba en aquello del mundo, se deleitaba mucho; mas quando después de cansado lo dexaba, hallábase seco y descontento; y quando en ir a Jerusalem descalço, y en no comer sino yerbas, y en hacer todos los demás rigores que veía haber hecho los santos; no solamente se consolaba quando estaba en los tales pensamientos, mas aun después de dexado, quedaba contento y alegre. Mas no miraba en ello, ni se paraba a ponderar esta diferencia, hasta en tanto que una vez se le abrieron un poco los ojos, y empecé a maravillarse desta diversidad y a hacer reflexión sobre ella, cogiendo por experiencia que de unos pensamientos quedaba triste, y de otros alegre, y poco a poco viniendo conocer la diversidad de los espíritus que se agitaban, el uno del demonio, y el otro de Dios», in *Acta P. Ignatii*, MI FN I, 372.374.

esperienza si mise a riflettere più seriamente sulla vita passata e sentì un grande bisogno di farne penitenza»<sup>125</sup>.

Prima dell'episodio in cui Dio gli fa vedere la Madonna, Ignazio pensa che facendo tante penitenze, arriverà alla perfezione cristiana e a un grado spirituale elevato. Questa realtà venne presentata in modo semplice da Padre Laínez<sup>126</sup>, e Ignazio capirà, nell'evento di Cardoner, che la grazia di Dio lavora nelle anime, al di là delle penitenze.

Ignazio si ingannava a credere che lo «sforzo pelagiano-prometeico»<sup>127</sup> farà sì che il suo cammino di elevazione spirituale diventi *semper maior*. Nella stessa ottica si inquadra anche la volontà di arrivare a Gerusalemme, un «locus theologicus» con profonde implicazioni interiori per Ignazio. Con il pensiero di pellegrinare verso Gerusalemme comincia, intanto, un altro capitolo della vita di Ignazio, come sostiene anche Maurizio Costa, quello di avvicinarsi di più al volto di Cristo<sup>128</sup>.

L'evento della visione della Madonna a Loyola potrebbe essere visto come un segno della risposta di Dio alla chiamata di Ignazio, una chiamata disperata per la mancanza del senso e dell'equilibrio interiore davanti alla memoria e ai fatti passati:

una notte, mentre era ancora sveglio, vide chiaramente un'immagine di nostra Signora con il santo bambino Gesù. Poté contemplarla a lungo provandone grandissima consolazione. Poi gli sopravvenne un tale disgusto di tutta la vita passata, specialmente delle cose carnali, da sembrargli che fossero sparite dall'anima tutte le immaginazioni prima così radicate e vivide<sup>129</sup>.

---

<sup>125</sup> Au 9; «Y cobrada no poca lumbre de aquesta lección, comenzó a pensar más de veras en su vida pasada, y en cuánta necesidad tenía de hacer penitencia della», in *Acta P. Ignatii*, MI FN I, 374.

<sup>126</sup> «Y juntamente con esto, iba leyendo las vidas de los sanctos en lengua vulgar, y sacando dellas lo que le parecía para su propósito, teniendo más ojo a los exteriores ejercicios y penitencias, que a otras cosas interiores, las quales aun no entendía. Y así entonces con buena intención le parecía que la sanctidad que más austera penitencia hiciese, sería delante de Dios nuestro Señor más sancto», in *Epistola P. Lainii*, MI FN I, 74.

<sup>127</sup> H. ALPHONSO, «Discernere lo straordinario nell'ordinario», 109.

<sup>128</sup> «Gerusalemme si presenta ancora solo come ideale di pellegrinaggio in povertà e in penitenza. Dietro Gerusalemme chiaramente non c'è più solo il volto dei santi, ma comincia a delinearsi il volto di Cristo. Pertanto, dietro la decisione di andare in pellegrinaggio a Gerusalemme si intravede la scelta di Cristo», in IGNAZIO DI LOYOLA, *Autobiografia*. Commento di M. COSTA, 59.

<sup>129</sup> Au 10; «Estando una noche despierto, vido claramente una imagen de nuestra Señora con el santo Niño Jesús, con cuya vista por espacio notable recibió consolación myu excesiva, y quedó con tanto asco de toda la vida pasada, y especialmente de cosas de carne, que le parecía habersele quitado del ánima todas las especies que antes tenía en ella pintadas», in *Acta P. Ignatii*, MI FN I, 374.

Sembra che per Ignazio fosse chiaro che la visione provenisse da Dio perché non la raccontò a nessuno fino alla dettatura nel 1553 a Gonzales da Câmara: «Notevole prudenza del Santo che è garanzia di obbiettività e lascia comprendere che, in sostanza, a lui più importa l'effetto spirituale ottenuto che il modo della manifestazione»<sup>130</sup>.

La visione di Maria non rimase senza effetti per Ignazio. Il testo del *Racconto* presenta il Pellegrino avendo una certa ripugnanza verso la memoria del suo passato molto lontano dalla volontà divina.

La sua vita è visibilmente cambiata, almeno agli occhi degli altri, perché egli cercava di parlare nella famiglia sempre di quanto gustava dalle cose di Dio<sup>131</sup>. Già si potrebbe osservare il carattere «pastorale»<sup>132</sup> della visione di Ignazio, che cerca di dare «il suo», imparando e sostenendo spiritualmente gli altri. Ed essendo nella sua casa paterna a Loyola, parlò ai suoi famigliari delle cose di Dio. Il «tocco» di Dio non lasciò Ignazio indifferente alle realtà che gli stavano intorno.

Poi, essendo stato conquistato dalla visione della Madonna, interpretata, come si è visto, nella prospettiva della conferma – Ignazio continuò il suo «lavoro» penitenziale, per «conquistare», da parte sua, la divinità. Trovando molta consolazione nel leggere i libri spirituali, Ignazio pensò di fare un «lavoro» editoriale che lo potesse aiutare nel suo «pellegrinaggio» di tras-formazione recentemente accaduta. Il testo autobiografico presenta Ignazio nella sua esperienza sulle orme di appropriarsi a Cristo anche nel *copiare* i testi, ognuno con il suo colore, come una bellezza letteraria<sup>133</sup>.

### 3.3. A Monserrat

Avendo passato il periodo di convalescenza, Ignazio decise di lasciare la casa familiare e la sua terra e di andare a Gerusalemme<sup>134</sup>, e così si mise in cammino da Loyola per Monserrat.

La sua esperienza spirituale, dopo aver lasciato Loyola, si concentra sulle penitenze e sull'ascesi. Perciò, avendo già conosciuto il libro *Vita*

---

<sup>130</sup> IGNAZIO DI LOYOLA, *Autobiografia e Diario spirituale*, 66.

<sup>131</sup> *Au* 11; *Acta P. Ignatii*, MI FN I, 376.

<sup>132</sup> Anche se allo stadio «germinale», la volontà di Ignazio di fare l'apostolato comincia già dalle sue conversazioni con i suoi famigliari. Il binomio dialogo-conversazioni spirituali è visto come l'apostolato futuro della stessa persona e, più tardi, dei suoi compagni, in IGNAZIO DI LOYOLA, *Autobiografia*. Commento di M. COSTA, 65.

<sup>133</sup> *Au* 11; *Acta P. Ignatii*, MI FN I, 376.

<sup>134</sup> Su questo punto del «lasciare» è molto visibile l'aspetto del paragone tra Ignazio e Abramo, che lasciò la terra, la parentela e la casa del suo padre per approdare alla «terra promessa», in *Gen* 12, 1.



*Christi* di Ludolfo il Certosino, Ignazio si mise a pensare di continuare la sua vita in un monastero certosino. Quindi, dopo il ritorno dalla Terra Santa, Ignazio sarebbe andato a continuare la sua ascesi nella Certosa di Siviglia. Anzi, egli manda un servo per prendere informazioni sulla regola di Certosa. Sembra che Ignazio trovi per momento consolazione soltanto nelle penitenze e nel digiuno, una concezione sbagliata della vita religiosa e dell'ascetica come un «pagare» per il suo passato peccaminoso:

Progettando quello che avrebbe fatto al suo ritorno da Gerusalemme allo scopo di vivere in penitenza continua, gli si affacciava l'idea di ritirarsi nella Certosa di Siviglia, senza dire chi era per essere considerato meno, e lì di non nutrirsi che di erbe. Altre volte però riemergeva il pensiero delle austerità che intendeva affrontare andando per il mondo, e allora il desiderio della Certosa si affievoliva nel timore di non potervi esercitare quell'odio di sé che ormai aveva concepito<sup>135</sup>.

Un momento di discernimento può essere visto non soltanto nell'incontro con il moro, che si analizzerà più avanti, ma anche nel pensiero incerto di Ignazio, ossia vivere nel mondo o buttarsi nel monastero ascetico dei certosini. La stessa problematica venne ammessa anche da Maurizio Costa, che vede le nuove possibilità di Ignazio come un esercizio di discernimento, paragonandolo con la scelta del periodo convalescente di Loyola<sup>136</sup>.

Più avanti si intravede dove stava l'anima di Ignazio e che cosa volesse fare lui prima di entrare nella Certosa, quindi, immaginava nei suoi pensieri un certo cammino graduale, cioè con delle *priorità* della vita spirituale: «Perciò a questo non dedicò molta attenzione; ma, sentendosi tornare le forze, decise che era tempo di partire»<sup>137</sup>.

---

<sup>135</sup> *Au* 12; «Y echando sus cuentas, qué es lo que haría después que viniese de Jerusalem para que siempre viviese en penitencia, ofrecíasele meterse en la Cartuxa de Sevilla, sin decir quién era para que en menos le tuviesen y allí nunca comer sino yerbas. Mas quando otra vez tornaba a pensar en las penitencias, que andando por el mundo deseaba hacer, resfriábasele el deseo de la Cartuxa, temiendo que no pudiese exercitar el odio que contra sí tenía concebido», in *Acta P. Ignatii*, MI FN I, 378.

<sup>136</sup> «Ignazio sembra essere spinto verso una nuova elezione: come “dar corpo” al proposito di penitenza e di vita austera scelto come stile di vita definitivo?... Ignazio, come già all'inizio della sua convalescenza, quando si è sentito sollecitato a dover scegliere tra il seguire i pensieri mondani e servire la dama, da una parte, e il seguire i pensieri suggeriti dalle letture e le mozioni della grazia a servire Cristo come fecero i santi, dall'altra, anche adesso [...] si viene a trovare di fronte ad un bivio: alternativamente, il pensiero e il desiderio di una *vita fissa* nella Certosa e il pensiero e il desiderio di una *vita nella mobilità* attraverso il mondo gli vengono ad occupare il cuore e gli appaiono come mezzi più adeguati al fine che vuole raggiungere», in IGNAZIO DI LOYOLA, *Autobiografia*. Commento di M. COSTA, 68.

<sup>137</sup> *Au* 12; *Acta P. Ignatii*, MI FN I, 378.

Perciò, fare il pellegrinaggio a Gerusalemme fu per Ignazio la più importante missione per la sua maturazione spirituale. Sembra che la sua volontà di fare il pellegrinaggio in Terra Santa sia stata condotta dal desiderio di fare penitenza per inquadrarsi così nella volontà del Signore.

Il testo biografico presenta Ignazio che lascia la casa paterna, con grandi opposizioni da parte dei suoi famigliari, verso Monserrat passando per Aranzazu<sup>138</sup>. Perché il cammino verso Monserrat è un luogo privilegiato per Ignazio e per la sua esperienza spirituale? Una risposta diretta ce la offre attentamente Ignazio quando afferma:

Lungo il cammino gli accadde un fatto che è opportuno riferire perché serve a comprendere in che modo Dio agiva con quest'anima. Con tutti i suoi grandi desideri di servire Dio in quanto riusciva a capire, essa era ancora cieca: quando decideva di fare grandi penitenze, non badava tanto a scontare i propri peccati quanto a far cosa gradita a Dio e piacergli<sup>139</sup>.

Il testo presenta Ignazio come se fosse un'uomo che cerca già di cominciare un percorso di maturazione: «grandes deseos de servirle», «grandes penitencias»<sup>140</sup>.

Un momento di grande discernimento per Ignazio fu, e diventa un fatto comune per la vita di Ignazio, sulla strada verso Monserrat. Lì seguirà un vero rito di spogliazione dell'«uomo vecchio» e per questo, lo spirito maligno mette alla prova la fede e il nuovo progetto ignaziano.

La serenità di Ignazio, almeno quella creata da parte sua, venne interrotta da un incontro che stava sotto il segno apostolico della conversazione e del dialogo spirituale. Una continuazione, si potrebbe dire, del suo carattere dialogante, d'ora in poi sulle realtà spirituali. Ha cominciato a Loyola con i membri della sua famiglia e adesso incontra un moro che lo raggiunse sulla strada verso Monserrat.

---

<sup>138</sup> Au 13; *Acta P. Ignatii*, MI FN I, 380.

<sup>139</sup> Au 14; «Y en este camino le acaeció una cosa, que será bueno escribirse, para que se entienda cómo nuestro Señor se había con esta ánima, que aún estaba ciega, aunque con grandes deseos de servirle en todo lo que conociese, y así determinaba de hacer grandes penitencias, no teniendo ya tanto ojo a satisfacer por sus pecados, sino agradar y aplacer a Dios», in *Acta P. Ignatii*, MI FN I, 382.

<sup>140</sup> La rottura con il passato voleva attuarla in grande segreto, senza testimoni e con grande penitenze per il nuovo «Re» della sua anima. Da parte sua, Maurizio Costa mette l'accento sulla distinzione tra qualitativo e quantitativo. In Ignazio, continua Costa, «c'è ancora troppa "esteriorità" e troppo poca "interiorità"; nella sua incipiente vita spirituale c'è ancora troppo materialismo», in IGNAZIO DI LOYOLA, *Autobiografia*. Commento di M. COSTA, 78.

Di nuovo si osserva che sulla via verso la perfezione, Dio parla a Ignazio e permette a lui di maturare partendo dai suoi doni specifici e che lo caratterizzavano: dialogo e conversazione con gli altri.

Il testo autobiografico presenta Ignazio che venne raggiunto da un moro, quindi, Ignazio camminava con tranquillità verso la sua destinazione, mentre il conflitto e lo squilibrio erano elementi che facevano parte di lui:

[...] mentre andava per la sua strada lo raggiunse un moro che cavalcava un mulo. Si misero a conversare e il discorso cadde su nostra Signora. Il moro sosteneva che, certo, la Vergine aveva concepito senza intervento d'uomo; ma che avesse partorito restando vergine, questo non lo poteva ammettere; e a sostegno di ciò adduceva i motivi naturali che gli si presentavano alla mente [...] E insorsero in lui impulsi che gli provocavano un senso di scontentezza sembrandogli di aver mancato al suo dovere, e lo movevano a sdegno contro il moro<sup>141</sup>.

Ignazio svela, incontrando il moro, la sua interiorità e le sue fedeltà profonde. Egli comunica, nel dialogo con il moro, la direzione profonda della sua vita: la sua fede riguardo alla Chiesa e al suo insegnamento. Già questo evento «dogmatico», basato sul dialogo di Ignazio con il moro, si potrebbe inquadrare nella prospettiva paolina di essere «soldato di Cristo» (2Tim 2,3), il contesto tra il cristiano violento e il cristiano pacifico.

Ignazio vuole lottare per i «diritti» di Maria e fare l'«avvocato» della Verginità della Madonna dopo il parto. Poi si rende conto che non ha fatto il «maior» per sostenere e mantenere la posizione intatta la posizione della Chiesa riguardante la Verginità di Maria<sup>142</sup>. Gli scrupoli del *fare* il meglio cominciano a squilibrarlo e ad allontanarlo dal progetto iniziale. Un conflitto pubblico sarebbe stato l'ultima cosa che Ignazio poteva desiderare, dato che ha lasciato la casa paterna in grande segreto e ha cercato di mantenere un profilo basso sul suo cammino.

---

<sup>141</sup> Au 15; «[...] pues yendo por su camino le alcanço un moro, caballero en un mulo; y yendo hablando los dos, vinieron a hablar en nuestra Señora; y el moro decía, que bien le parecía a él la Virgen haber concebido sin hombre; mas el parir, quedando virgen, no lo podía creer, dando para esto las causas naturales que a él se le ofrecían [...] Y en esto le vinieron unas mociones, que hacían en su ánima descontentamiento, pareciéndole que no había hecho su deber, y también le causan indignación contra el moro», in *Acta P. Ignatii*, MI FN I, 382.

<sup>142</sup> Cándido de Dalmases riprende il testo autobiografico in cui viene presentato Ignazio pieno di scrupoli e stando in solitudine cominciò a chiedersi se avesse fatto tutto per difendere la verginità di Maria, in C. DE DALMASES, *Il Padre Maestro Ignazio*, 60-61. D'altra parte, García-Villoslada si chiede se l'incontro con il moro non potrebbe essere inquadrato in un libro di cavalleria, in R. GARCÍA-VILLOSLADA, *Sant'Ignazio di Loyola*, 219. L'evento con il moro rimarrà come un simbolo dell'esperienza di discernimento e della tranquillità interiore.

Il «locus theologicus» in cui Ignazio scopre se stesso e scopre le possibilità con cui si potrebbe avvicinare a Dio, è la solitudine. Nella solitudine egli scoprirà che la volontà divina viene analizzata e fatta discernimento.

Il moro si allontana da Ignazio ma si avvicinano a lui gli scrupoli ed i pensieri. Così comprenderà che le tappe spirituali si «guadagnano» attraverso le lotte interiori e le tentazioni.

La scelta della mula, con uno sguardo retrospettivo, venne vista da Ignazio, almeno nel momento in cui ha dettato il *Racconto*, come la volontà di Dio che si è rivelata: «Seguì questa idea; l'abitato era distante solo trenta o quaranta passi e la strada che vi conduceva era larga e comoda; ma nostro Signore fece sì che la mula la lasciasse da parte e scegliesse la via principale»<sup>143</sup>.

Si può fissare le modalità con cui Ignazio, dopo tanti anni da quel momento, interpreti l'evento della scelta della mula e, infine, tutto il capitolo dell'incontro con il moro, come la volontà del Signore. Lo stesso pensiero lo propone anche Maurizio Costa<sup>144</sup>.

Nel cammino verso Monserrat i pensieri non si allontanano totalmente e al Pellegrino gli si fanno presenti delle scene tratte nei libri letti nel passato: «Poiché aveva ancora la mente piena delle gesta narrate in Amadigi di Gaula e in altri romanzi del genere, gli venne l'idea di fare qualcosa di simile»<sup>145</sup>.

Appena entrato nell'abbazia di Monserrat<sup>146</sup>, Ignazio avrebbe deciso di vegliare le proprie armi prima di incontrare il confessore<sup>147</sup>. La volontà di

<sup>143</sup> Au 16; «Y haciéndolo así como pensó, quiso nuestro Señor que, aunque la villa estaba poso más de treinta o quarenta pasos, y el camino que a ella iba era muy ancho y muy bueno, la mula tomó el camino real, y dexó el de la villa», in *Acta P. Ignatii*, MI FNI, 385.

<sup>144</sup> «Rileggendo a distanza di 32 anni l'episodio del moro, Ignazio, dietro il caso e il concorso fortuito delle circostanze, scorge la volontà di Dio ("Nostro Signore volle..."). Questa gli appare tanto più chiara, quanto più si consideri – come egli stesso fa notare – che da un punto di vista strettamente naturale le circostanze concrete sembrano favorire piuttosto l'altra soluzione: il villaggio stava a poco più di 30-40 passi e la strada che ad esso conduceva era molto larga e molto buona», in IGNAZIO DI LOYOLA, *Autobiografia*. Commento di M. COSTA, 89.

<sup>145</sup> Au 17; «y como tenía todo el entendimiento lleno de aquellas cosas, Amadís de Gauda y de semejantes libros, veníanle algunas cosas al pensamiento semejantes a aquellas», in *Acta P. Ignatii*, MI FNI, 386.

<sup>146</sup> Un'abbazia benedettina di montagna, quindi, da raggiungere con grande fatica per Ignazio, ex-convalescente e affaticato da pensieri vari. Le immagini dell'abbazia si trovano anche in J. PLAZAOLA, *Guida a itinerari ignaziani*, 44 e nel volume di P. LETURIA, *El gentilhombre Iñigo López de Loyola*, 241-257.

Ignazio era di rinunciare all'«uomo vecchio» prima di incontrare il confessore per mettersi a disposizione di Dio. Ignazio ha capito, facendo memoria dei pensieri che lo tormentavano sul cammino verso Montserrat che è imperativamente necessario rinunciare a tutti i legami del passato per potersi mettere sul cammino verso Dio.

Il processo di distacco con il suo passato si approfondisce coll'evento del vegliare le proprie armi. Così, prendendo «le armi di Cristo», potrà fare più tardi l'incontro sacramentale della confessione. Il testo autobiografico presenta Ignazio che incontra il confessore e si mette d'accordo con lui circa le sue proprietà, dopo aver fatto una confessione di tre giorni per iscritto<sup>148</sup>.

Un grande e forte *locus theologicus* è, quindi, Monserrat. Lì incontra se stesso spogliato dal suo passato, rinunciando alle armi e facendosi disponibile ad aprire il suo cuore con una confessione generale di tre giorni. Che significato può avere, infine, questa esperienza spirituale per Ignazio?

Da un punto di vista, il neo-convertito fa un percorso eminentemente logico e lo compie in modo profondo. Arriva a Monserrat, un luogo di grande profondità religiosa e si consacra indirettamente alla Madonna, lasciandole le armi. Poi, davanti al Signore, lascerà le «armi» interiori dei peccati, avendo fatto la confessione. Quindi, uno spogliamento profondamente interiore, che riguarda i suoi parametri e il progetto di rinunciare alla sua volontà. Facendo a Loyola una *metanoia*, ora ha l'opportunità di fare una vera spogliazione dell'uomo vecchio.

Da un altro punto di vista, la sua spogliazione<sup>149</sup> interiore sembra che non basti agli occhi di Ignazio. Il testo presenta Ignazio, seguendo

---

<sup>147</sup> Au 17; *Acta P. Ignatii*, MI FN I, 386. Maurizio Costa considera la veglia di Montserrat la «seconda veglia», dopo quella di Aranzazu, e colloca alcuni elementi che caratterizzano Ignazio come un uomo attento e molto calcolatore: «In questa seconda veglia notturna mariana, la devozione a Nostra Signora si evidenzia attraverso diversi fattori: *la scelta del luogo*: il santuario di Montserrat, proprio davanti all'altare di Nostra Signora; *la scelta del tempo*: la notte tra il 24 e 25 marzo, festa dell'Annunciazione; *la decisione di collocare la spada e il pugnale* all'altare della Madonna», in IGNAZIO DI LOYOLA, *Autobiografia*. Commento di M. COSTA, 91.

<sup>148</sup> Au 17; *Acta P. Ignatii*, MI FN I, 386. Rogelio García Mateo sostiene non soltanto le influenze di Paolo su Ignazio, ma anche osserva alcuni elementi paolini che si potrebbero trovare nel percorso ignaziano, per esempio, lo «spogliamento» del suo passato per prendere «le armi di Cristo», in «San Ignacio de Loyola», 523-544.

<sup>149</sup> Il suo consegnarsi totale a Dio viene fatto interiormente, ma ha un *segno* visibile, indossando il suo desiderato abito, in J.M. MARCH, *La veilla de les armes*, 38-41. Ignazio fa una forte esperienza interiore tramite un segno esteriore, inserendosi così nel lungo cammino dei santi che hanno «incarnato» nel visibile la loro interiorità.

indirettamente l'esperienza di San Francesco, che si spoglia dei suoi vestiti e li dona, secondo l'insegnamento di Gesù, ai poveri:

La vigilia di Nostra Signora di marzo [festa dell'Annunciazione] del 1522, verso notte, in tutta segretezza andò a cercare un povero e, spogliatosi di tutti i suoi abiti, glieli diede, e lui indossò la tunica che ormai solo desiderava. Poi andò a prostrarsi davanti all'altare di nostra Signora e un pò in ginocchio e un pò in piedi con il bordone in mano, vi trascorse tutta la notte<sup>150</sup>.

Si potrebbe osservare, infatti, una doppia spogliazione di Ignazio. Una interiore seguita, in gran segreto, da una esteriore. L'aspetto del segreto<sup>151</sup> come discrezione farà parte più tardi di un'ampia analisi, ma per il momento si dovrebbe specificare intanto la valenza dell'umiltà e decenza da parte di Ignazio. Lui mantiene un profilo umile per due motivi: per non essere visto dagli altri e per non rovinare il gesto di grande affetto per il povero e, indirettamente, per l'amore di Cristo.

Ora si vede meglio quanto complessa sia stata la sua esperienza spirituale. Ignazio desiderava tanto arrivare nella Terra Santa (un progetto che ha lasciato una grande impronta sulla sua anima), e pensava di indirizzarsi verso Barcelona, per prendere la nave verso Gerusalemme. Durante la notte, prima che la gente potesse vederlo lasciare il monastero, Ignazio cambia idea e prende una strada quasi sconosciuta, chiamata Manresa<sup>152</sup>.

---

<sup>150</sup> Au 18; «La víspera de nuestra Señora de Março en la noche, el año de 22, se fué lo más secretamente que pudo a un pobre, y despojándose de todos sus vestidos, los dió a un pobre, y se vestió de su deseado vestido, y se fué a hincar de rodillas delante el altar de nuestra Señora; y unas veces desta manera, y otras en pie, con su bordón en la mano, pasó toda la noche», in *Acta P. Ignatii*, MI FN I, 386. È interessante osservare l'importanza della presenza mariana nella vita di Ignazio. Anzi, nei momenti di grandi cambiamenti interiori o riguardanti la futura Compagnia, egli sempre si avvicinerà alla Madonna, «soprattutto là dove bisogna purificarsi dal peccato», in IGNAZIO DI LOYOLA, *Autobiografia*. Commento di M. COSTA, 90-91.

<sup>151</sup> La volontà di agire, almeno all'inizio, in tanta discrezione, porta a vedere in Ignazio un uomo molto attento al mondo e al modo in cui il mondo pensa. Il suo atteggiamento non si rivelerà unico (nell'evento di Montserrat), ma si troverà tante volte sul cammino ignaziano.

<sup>152</sup> Manresa, insieme con l'illuminazione di Cardoner, è vista come la «città ignaziana per eccellenza»: «La ciudad de Manresa puede con razón ufanarse de ser la ciudad ignaciana por antonomasia...», in R. GARCÍA-VILLOSLADA, *San Ignacio de Loyola*, 207. Da parte sua, Manuel Ruiz Jurado vede Manresa come un città in cui Ignazio si trasforma da convertito in apostolo (facendo il salto dall'esperienza personale all'esperienza comunitaria, per certi motivi, potrebbe essere chiamata «pastorale»), e sostiene che «en Manresa se convirtió Iñigo de Loyola de peregrino en apóstolo [...]. El peregrino solitario, heróico, que salió de la casa de Loyola se transformó en los meses de Manresa en apóstol evangélico para caminar bajo la bandera

Il testo autobiografico, come di solito, è molto succinto e puntuale, quando presenta la partenza di Ignazio per Manresa. Sembra che da questo punto Ignazio comincia progressivamente lasciarsi nelle mani di Dio: «Partì all'alba per non essere riconosciuto. Non prese la strada che portava a Barcellona perché vi avrebbe incontrato molte persone che, conoscendolo, lo avrebbero ossequiato; ma si diresse verso un paese chiamato Manresa, dove si proponeva di prendere alloggio in un ospizio per alcuni giorni»<sup>153</sup>.

La sua vita cambierà totalmente con il suo ingresso a Manresa. È interessante osservare come il suo progetto di «estar en un hospital algunos días» si trasformerà e seguirà un periodo di quasi un anno nelle terre di Manresa.

Avendo già sperimentato l'ascesi e la penitenza interiore ed esteriore, la preghiera prolungata, a Manresa avrà inizio il lungo periodo della richiesta d'elemosina. Si vedrà così come il fatto di chiedere elemosina avrebbe trasformato la prospettiva circa il suo atteggiamento verso il mondo, vale a dire, sradicherà il suo attaccamento al prestigio e alla vanagloria.

### 3.4. A *Manresa*

Il luogo privilegiato dell'itinerario umano e spirituale di Ignazio, chiamato Manresa<sup>154</sup>, rimane uno dei più importanti e profondi della sua esperienza spirituale.

---

de Cristo en pobreza y humildad exortando, ayudando a los demás», in M. RUIZ JURADO, «Montmartre: Entre Manresa y Roma», 52.

<sup>153</sup> *Au* 18; «Y en amaneciendo se partió por no ser conocido, y se fué, no el camino derecho de Barcelona, donde hallaría muchos que le conociensen y le honrasen, mas desvióse a un pueblo, que se dice Manresa, donde determinaba estar en un hospital algunos días», in *Acta P. Ignatii*, MI FNI, 386.

Maurizio Costa fa una vera e profonda ricerca sul motivo di Ignazio di non andare direttamente a Barcellona. Pare che Papa Adriano VI fosse nella corte di Castiglia proprio in quei giorni e che, per sicuro, non fosse un fatto sconosciuto da Ignazio, in IGNAZIO DI LOYOLA, *Autobiografia*. Commento di M. COSTA, 95. Il progetto di Ignazio di andare a Gerusalemme fu preceduto, poi, da un desiderio di preparazione, che, come si vedrà, prolungherà la sua visita a Manresa.

<sup>154</sup> Alcuni dati riguardanti a Manresa, situano la città «en el centro de Cataluña, 30 km al norte de Montserrat», in J. MELLONI, «Manresa», 1192. Tanti autori, tra l'altro, situano Manresa nell'apice esperienziale ignaziano, e sostengono con delle parole diverse, la particolarità di Manresa: «la culla dell'ordine dei gesuiti», in A. HUONDER, *Ignazio di Loyola*, 95, e «luogo che brilla di luce particolare», in C. FERRARI, *Il convertito di Loyola*, 49.

Lì si manifesta meglio la trilogia conversione-confessione-collaborazione, in cui Ignazio risponde alla chiamata di Dio e dove farà tante esperienze alla scuola dell'ascesi e dell'ascolto.

Si dovrebbe specificare che nel suo progetto di pellegrinaggio a Gerusalemme, Ignazio non ebbe intenzione di visitare Manresa<sup>155</sup>. È possibile che Ignazio era a conoscenza che Papa Adriano VI sarebbe stato in quei giorni a Barcellona e lì si potevano trovare persone cortezane da lui conosciute<sup>156</sup>. L'episodio di Manresa, presentato nel testo autobiografico, comincia con il fatto che Ignazio chiedeva elemosine ogni giorno<sup>157</sup>.

Dopo il «pellegrinaggio» nelle montagne, da Monserrat a Manresa, Ignazio trova l'energia interiore di continuare il suo cammino interiore e proseguire nelle ascesi e nell'abnegazione. Anzi, lo stesso episodio di Manresa, presenta Ignazio nell'atteggiamento dell'uomo ricercatore di Dio, che cerca di assumere una vita religiosa e spirituale di alto livello. La differenza tra l'Ignazio prima di Pamplona e Ignazio in Manresa, come luogo di «noviziato spirituale»<sup>158</sup>, viene osservata semplicemente partendo dai suoi atteggiamenti verso la preghiera e l'elemosina<sup>159</sup>.

---

<sup>155</sup> Jesus Granero punta sinteticamente non solo sul fatto del lungo tempo che Ignazio visse a Manresa (per diversi ipotetici motivi), ma anche in alcuni principi che riguardano la sua forte esperienza spiritual manresana: «Manresa fue una etapa larga y no prevista en sus proyectos de peregrinar a Tierra Santa. Etapa que se prolongó casi un año: desde el 2 de mayo de 1522 hasta el 19 de febrero del año siguiente. ... Pero entraba en los planes de Dios esta etapa, para que allí se cimentasen y se desarrollasen con su personal experiencia los grandes principios de la Espiritualidad. Podemos sintetizarlos todos en cuatro o cinco principios capitales: oración, penitencia, pobreza absoluta, tentaciones e insidias del mal espíritu, gracias y dones sobrenaturales», in J.M. GRANERO, *Espiridualidad ignaciana*, 67. La visione di Granero sembra sottilmente estremista, siccome sostenne la «pobreza absoluta» di Ignazio. Il testo autobiografico afferma la volontà di Ignazio di digiunare, ma non in modo «assoluto».

<sup>156</sup> Per un approfondimento sull'argomento circa i motivi della sosta di Ignazio a Manresa, si potrebbe consultare anche la varietà delle possibilità proposte da Maurizio Costa e Cándido de Dalmases, in IGNAZIO DI LOYOLA, *Autobiografia*. Commento di M. COSTA, 95 e nello studio di C. DE DALMASES, *Il Padre Maestro Ignazio*, 64.

<sup>157</sup> *Au 19; Acta P. Ignatii*, MI FN I, 388. Il fatto di chiedere elemosina si inquadra nel processo di conversione, facendo questo gesto non tanto per sopravvivere, ma soprattutto per abbassare la sua vanagloria, umiliandosi.

<sup>158</sup> J. PLAZAOLA, *Guida a itinerari ignaziani*, 46. L'autore propone Manresa nella sua complessità e tocca l'importanza della città nell'esperienza spirituale di Ignazio.

<sup>159</sup> *Au 18; Acta P. Ignatii*, MI FN I, 388. È interessante osservare la minuziosità dei dettagli che riguarda la cura del corpo. Ignazio considerò appropriato specificare questi elementi non solo mettendoli in contraddizione con lo spirito del suo mondo, ma anche integrarli nella prospettiva ascetica della sua situazione manresana.



Ignazio, quindi, considera il momento di Manresa come un luogo in cui lui avrà l'opportunità di approfondire l'ascesi e le modalità di mortificare il suo corpo e l'anima.

Prima di analizzare alcuni elementi dell'esperienza manresana, si dovrebbe specificare che ci sono essenzialmente tre periodi che caratterizzano l'anno vissuto da Ignazio a Manresa<sup>160</sup>.

Il primo periodo si inquadra perfettamente nel cammino di Ignazio cominciato già da Loyola: le ascesi intrecciate con lunghi momenti di preghiera che gli davano tanta consolazione<sup>161</sup>.

Ignazio si dedicò completamente alla vita spirituale «esteriore», cioè, *fare* la penitenza, *fare* le preghiere, *fare* l'elemosina. Quindi, Ignazio cadde nella tentazione del *fare*, senza avere cura del suo corpo. Questa esperienza di penitenza non passò senza effetto. Il testo autobiografico presenta Ignazio come se avesse avuto un'allucinazione<sup>162</sup>, anche se la chiarezza contestuale non sia l'elemento di base dell'episodio.

Il fatto chiaro fu che Ignazio visse un periodo di grande prova ascetica, in cui le penitenze e le mortificazioni furono le modalità con cui egli pensa di fare un'esperienza spirituale.

Il secondo periodo si caratterizza per le tentazioni, prove e momenti in cui Ignazio è invitato a «sacrificare» tutte le sue sicurezze sull'altare del fuoco purificante di Dio. Il terzo periodo è una tappa piena di momenti

---

<sup>160</sup> «A grandes trazos, se pueden distinguir tres grandes períodos: una primera fase eufórica eremítico-penitente, en la que peregrino se dejó crecer los cabellos y uñas, no comía carne ni bebía vino y se dedicaba a hacer siete horas de oración diarias... En una segunda fase, que se podría calificar de “Noche Oscura”, fue atormentado por una obsesión de escrúpulos, hasta el extremo de llegar a tener tentaciones de suicidio... Y un tercer período de iluminación o de “invasión mística”», in J. MELLONI, «Manresa», 1193. La stessa prospettiva si potrebbe trovare in IGNAZIO DI LOYOLA, *Autobiografia*. Commento di M. COSTA, 98-99.

<sup>161</sup> «Il primo periodo, di quattro mesi, è caratterizzato da una costante e sostanziale pace e tranquillità interiore, da preghiere prolungate e da penitenze esteriori intense, senza, però, una vera conoscenza delle realtà interiori e spirituali da parte di Ignazio. Solo alla fine dei primi quattro mesi affiorano le prime tentazioni e repentine mutazioni interiori, con alternanza di consolazione e di desolazione», in IGNAZIO DI LOYOLA, *Autobiografia*. Commento di M. COSTA, 98.

<sup>162</sup> Questa ipotesi si trova anche nel Commento di Maurizio Costa all'*Autobiografia*, dove l'autore riprende alcuni pareri degli altri studiosi che promuovono la teoria in cui Ignazio soffrì di una allucinazione «causata dalla cattiva e scarsa nutrizione; sarebbe un po' come l'effetto delle sue penitenze che gli rovinano per sempre la salute», in IGNAZIO DI LOYOLA, *Autobiografia*. Commento di M. COSTA, 102.

illuminativi, fino al momento di Cardoner, e anche di «tocchi» consolatori, e pure di una mallatia<sup>163</sup>.

Dopo che si è visto l'atteggiamento di Ignazio e le tappe caratterizzanti del periodo manresano, si potrebbe osservare alcuni elementi della sua esperienza spirituale. Dal momento in cui Ignazio mise il piede a Manresa, egli sapeva molto bene che sarebbe stato soltanto un luogo temporaneo e di passaggio verso Gerusalemme. Ma questo pensiero non gli impedì di entrare in contatto con il mondo della città di Manresa.

Egli continua il suo progetto interiore di stare nell'ospizio<sup>164</sup> e di chiedere elemosina. Il fatto di fare grandi penitenze provocò in Ignazio una visione molto interpretata da tanti studiosi del testo autobiografico ignaziano.

Per una migliore visione panoramica, si citerà il passaggio in cui Ignazio ebbe la visione del serpente, visione che gli dava molta consolazione quando si trasformava in contemplazione.

Durante la permanenza nell'ospizio gli accadde spesso, in pieno giorno, di vedere nell'aria, vicino a sé, una cosa che lo riempiva di consolazione, perché era bellissima, piena di fascino. Non riusciva a comprendere che genere di cosa fosse: in qualche modo gli sembrava che avesse forma di serpente, con molti punti che splendevano come occhi, anche se non lo erano. Nel contemplarla provava molta gioia e consolazione, e quanto più spesso la vedeva tanto più cresceva la consolazione; quando invece essa scompariva ne provava dispiacere<sup>165</sup>.

Questo episodio dell'esperienza spirituale manresana di Ignazio ha tanto in comune con il dialogo del serpente con la coppia paradisiaca. Anche Eva sentì una consolazione, una soddisfazione che diventasse come Dio. In questa

---

<sup>163</sup> IGNAZIO DI LOYOLA, *Autobiografia*. Commento di M. COSTA, 98.

<sup>164</sup> L'ospizio era un luogo non soltanto per i malati, ma anche per le persone che si trovavano nella situazione di non avere una proprietà personale. Per cui, Ignazio si mischia con delle persone particolari della città di Manresa, ma non solo per il motivo di avere il contatto con delle persone povere e malate, ma soprattutto per le sue pratiche esteriori, di povertà e astinenza – si potrebbe dire - «francescane».

<sup>165</sup> *Au* 19; «Estando en este hospital le acaeció muchas veces en día claro veer una cosa en el aire junto de sí, la qual le daba mucha consolación, porque era muy hermosa en grande manera. No devisaba bien la especie de qué cosa era, mas en alguna manera le parecía que tenía forma de serpiente, y tenía muchas cosas que resplandecían como ojos, aunque no lo eran. El se deleitaba mucho y consolaba en ver esta cosa; y quanto más veces la veía, tanto más crecía la consolación; y quando aquella cosa le desaparecía, le desplacía dello», in *Acta P. Ignatii*, MI FNI, 388.

L'esperienza della visione rimane una molto discussa, non solo perché proviene da un periodo molto penitenziale in cui Ignazio visse, ma anche perché la visione fu ripresa, indirettamente, negli *Esercizi Spirituali* (Ignazio parla del diavolo che si riveste nell'angelo di luce, per indagare il penitente con consolazioni false), scritti, in grande misura, molto probabilmente a Manresa.

visione, Ignazio ebbe una consolazione interiore che si basa su un piacere visuale, quasi «estetico»: «porque era muy hermosa en grande manera».

In ogni caso, il periodo manresano fu all'inizio tranquillo, di pace interiore intrecciata con tante preghiere e serenità. Però, dopo alcuni mesi, il suo equilibrio si è trasformato, quasi all'improvviso, in un terribile combattimento interiore<sup>166</sup>: «Di che natura è questa vita nuova che ho intrapreso?»<sup>167</sup>.

Questa «tentazione»<sup>168</sup> indiretta non finì solo nella visione del serpente. La seguente tentazione fu un dialogo «paradisiaco» tra Eva e il serpente, ma Ignazio ebbe il potere di percepire l'intervento del diavolo come una vera e propria tentazione:

Pareva che qualcuno gli dicesse dentro l'anima: "Come potrai tu vivere fino a settant'anni sopportando questo genere di vita?". Ma a tale insinuazione ribatté, pure interiormente, con grande risolutezza (avvertendo bene che proveniva dal nemico): "Miserabile! Hai forse tu potere di garantirmi un'ora sola di vita?"<sup>169</sup>.

Un dialogo molto complesso e forte da parte di Ignazio. Dopo che passò un periodo «desertico», in cui la penitenza e l'ascesi erano elementi centrali della sua vita insieme con la preghiera, ora Ignazio sperimenta l'avvicinamento del diavolo per togliere la sua voglia di fare la volontà di Dio, anzi, di rinunciare al suo ideale, alla sua «Gerusalemme».

La sua vita di preghiera diventa più profonda e comincia a diventare più di un convertito: un convertito che (si) confessa (di) quello che accade nella sua anima. Questo processo trova la sua compiutezza non nella «confessione» con il mondo, in cui manifesta il suo spirito apostolico, ma davanti a Dio e davanti agli stessi incontri con il confessore nel Sacramento

---

<sup>166</sup> C. DE DALMASES, *Il Padre Maestro Ignazio*, 67. Ignazio non capì i grandi cambiamenti che cominciarono farsi sentire nella sua vita. Dopo i cambiamenti operati da lui dal punto di vista umano, ora egli sente la presenza degli «spiriti» e delle loro manifestazioni.

<sup>167</sup> Au 21; «¿Qué nueva vida es esta, que agora començamos?», in *Acta P. Ignatii*, MI FNI, 392.

<sup>168</sup> Si potrebbe dire, insieme con Maurizio Costa, che la prima tentazione, anche se Ignazio ritiene come tale il «dialogo» con il diavolo, potrebbe essere la visione del «serpente», perché aveva lo scopo di indurre in errore il Pellegrino e di scoraggiarlo, in IGNAZIO DI LOYOLA, *Autobiografia*. Commento di M. COSTA, 106.

<sup>169</sup> Au 20; «come que si le dixeran dentro del ánima: “¿Y cómo podrás tu sufrir esta vida 70 años que has de vivir?” Mas a esto le respondió también interiormente con grande fuerça (sintiendo que era del enemigo): “¡O miserable! ¿puédesme tú prometer una hora di vida? Y esta fué la primera tentación que le vino después de lo arriba dicho», in *Acta P. Ignatii*, MI FNI, 390.

della Riconciliazione<sup>170</sup>. Si osserva il fatto che la sofferenza di Ignazio si aumenta e prende la forma degli scrupoli e dell'inquietudine, anche se Dio cerca di purificarlo<sup>171</sup>:

Ma in questa pratica comincio a essere tormentato da molti scrupoli. La confessione generale fatta a Montserrat era stata, certo, molto accurata, e l'aveva messa tutta per iscritto, come s'è detto. A volte però gli sembrava di aver omesso alcune colpe, e questo lo affliggeva molto. Se ne confessava, anche, eppure non rimaneva soddisfatto. Allora si mise a cercare uomini spirituali che gli suggerissero un rimedio a questi scrupoli, ma niente gli giovava. Infine, un teologo<sup>172</sup> della cattedrale, predicatore in essa e uomo molto spirituale, un giorno in confessione gli consigliò di mettere per iscritto tutto ciò che riusciva a ricordare. Fece così, ma anche dopo essersi confessato in questo modo riaffioravano ogni volta scrupoli sempre più sottili, di maniera che si sentiva molto angustiato. Si rendeva conto che quegli scrupoli gli recavano grave danno e che doveva disfarsene, ma da solo non ci riusciva<sup>173</sup>.

---

<sup>170</sup> Sempre Costa osserva che questo sia il momento in cui Ignazio comincia ad avere tempi molteplici in cui si avvicina al Sacramento della Riconciliazione, in IGNAZIO DI LOYOLA, *Autobiografia*. Commento di M. COSTA, 110. Il fatto di avvicinarsi alla confessione, ha scoperto un altro aspetto dell'esperienza spirituale di Ignazio, cioè gli scrupoli. Da lì comincia un altro «viaggio» di purificazione verso la sua «terra santa».

<sup>171</sup> R. GARCÍA-VILLOSLADA, *Sant'Ignazio di Loyola*, 244. Lo stesso autore descrive, nella pagina seguente, le spaventose e forti esperienze accadute, tra tentazioni e penitenze di Ignazio nel periodo manresano, in un certo paragone con altre storie agiografiche: «Nella vita di Iñigo a Manresa troviamo penitenze così esagerate e tentazioni tanto spaventose che, nella biografia di altri santi, le giudicheremmo invenzioni di un biografo per nulla critico, pie esagerazioni dei tempi medioevali e barocchi». Queste esperienze, si vedrà più avanti, hanno lo scopo «desertico», purificativo delle imperfezioni del passato che Ignazio le portava con sé. La vera «confessione» diventa per lui un lungo cammino di scoperta e di spogliamento abramitico.

<sup>172</sup> Il testo autobiografico nomina il domenicano Ioannem Bocotavi come il padre spirituale di Ignazio, in *Acta P. Ignatii*, MI FN I, 394. Non si conosce chi fosse questo «doctor de la Seo», ma nel libro di Ignacio Iparraguirre, nel libro SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Obras Completas*, 101, citando J.M. COLL, «San Ignacio de Loyola», 313-343, scrive: «El “doctor de la Seo” con quien el Santo se confesó fue probablemente un confesor ocasional a quien el Santo acudió en aquel período de oscuridad y lucha. Por entonces se hospedaba en el convento de los dominicos, uno de los cuales, el P. Galcerán Perelló, era el confesor del Santo».

<sup>173</sup> *Au 22*; «Mas en esto vino a tener muchos trabajos de escrúpulos. Porque, aunque la confesión general, que había hecho en Monserrate, había sido con asaz diligencia, y toda por escrito, como está dicho, todavía le parecía a las veces que algunas cosas no había confesado, y esto le daba mucha aflicción; porque, aunque confesaba aquello, no quedaba satisfecho. Y así empezó a buscar algunos hombres espirituales, que le remediasen destos escrúpulos; mas ninguna cosa le ayudaba. Y en fin un doctor de la Seo, hombre muy espiritual, que allí predicaba, le dijo un día en la confesión, que escribiese todo lo que se podía acordar. Hízolo así; y después de confesado, todavía le tornaban los escrúpulos, adelgazándose cada vez las cosas, de modo que él se hallaba muy atribulado; y aunque

Ignazio, in questo periodo di forti tentazioni manifestati negli scrupoli, si inquadra perfettamente nella seconda tappa manresana, in cui l'esperienza spirituale non è più caratterizzata dalla pace e dalla serenità, ma dalle tentazioni e prove che lo provocano terribilmente.

Si osserva come Ignazio trovi la soluzione dei suoi scrupoli nell'incontro regolato e profondo con il Signore, nel Sacramento della Riconciliazione, e gustando infatti la «direzione spirituale» del padre domenicano, che nello stesso periodo risiedeva in quel monastero.

Il periodo di sfida e di dolore interiore, di pianto, di asceti notturne si trasforma in preghiera di soccorso, del bisogno profondo di essere cristificato. Ignazio soffre<sup>174</sup> e gusta la sofferenza nel fatto di non sentire la presenza di Dio nei momenti forti della sua esperienza di tentazione e di prova.

La desolazione provocata dagli scrupoli prende una forma estrema nel monastero dei domenicani. Egli si dedicava continuamente alla preghiera notturna e cerca il soccorso del Signore, ed è disposto a fare: «mostrami tu, Signore, dove posso trovarlo. Anche se, per averne aiuto, dovessi andar dietro al fiuto di un cane, lo farò»<sup>175</sup>.

Tutta la sua forza la mette per questo scopo: avere un certo equilibrio interiore. Dopo aver passato momenti di grande dolore fisico ed interiore, Ignazio rivive a Manresa la sua «pamplona» in modo estremo. La forte desolazione prende la forma della volontà di suicidarsi, sentendosi ormai impotente di superare i momenti di prova e di grande lotta interiore: «Spesso, travolto da questi pensieri, era assalito da violente tentazioni di gettarsi da una grande apertura che c'era in quella camera, vicino al posto dove pregava. Ma, sapendo che è peccato uccidersi, tornava a gridare: "Signore, non farò mai cosa che ti offenda"»<sup>176</sup>.

casi conocía que aquellos escrúpulos le hacían mucho daño, que sería bueno quitarse dellos, mas no lo podía acabar consigo», in *Acta P. Ignatii*, MI FN I, 392.4.

<sup>174</sup> Il tempo della sofferenza torna nella vita di Ignazio anche nel periodo manresano. La sofferenza diventa di nuovo il «locus theologicus» in cui Ignazio sperimenta non solo la sua situazione solitaria, quasi disperata, sentendo il «peso» della tentazione, ma anche la misericordia di Dio.

<sup>175</sup> *Au* 23; «Que aunque sea menester ir en pos de un perrillo para que me dé el remedio, yo lo haré», in *Acta P. Ignatii*, MI FN I, 396.

<sup>176</sup> *Au* 24; «Estando en estos pensamientos, le venían muchas veces tentaciones con grande ímpetu para echarse de un agujero grande que aquella su cámara tenía, y estaba junto del lugar donde hacía oración. Mas conociendo que era pecado matarse, tornaba a gritar: "Señor, no haré cosa que te ofenda"; replicando estas palabras, así como las primeras, muchas veces», in *Acta P. Ignatii*, MI FN I, 396.

Ignazio tocca così la sua croce e l'apice del periodo di lotta arriva a provarlo con la tentazione di suicidarsi. La sua esperienza spirituale finora era stata piena di grandi momenti della vita di un convertito: dei momenti di tentazione, di preghiera, di desolazione, di avvicinamento a Dio, di ascesi, di consolazione, ma non la tentazione di suicidarsi. Dio permette che Ignazio esperimenti anche questa sfida molto forte del suo cammino di tras-formazione umana e spirituale, di «notte oscura».

Dopo questo momento di profondo «mettere alla prova», Ignazio decise anche di non confessare più le cose passate, quindi di rinunciare all'elemento che provocò la sua tentazione di suicidarsi: «e stabilì con grande chiarezza di non confessare più nessuna colpa passata»<sup>177</sup>.

La preghiera, continua il testo autobiografico, diventa un punto centrale della sua esperienza manresana, ma oltre tale elemento indispensabile della sua vita interiore, Ignazio esperimentò la sua «confessione», il fatto di «impiegare il suo tempo ad aiutare nella vita spirituale alcune persone che si rivolgevano a lui»<sup>178</sup>.

Dopo aver esperimentato l'«abisso» della sua sofferenza a Pamplona e a Loyola, la *metanoia*, le tentazioni manresane, ora Ignazio riceverà una grande consolazione, un «premio» che lo avvicina di più alla volontà di Dio e al suo progetto di santificazione mediante il carattere pedagogico dell'intervento del Signore: «In questo periodo Dio si comportava con lui come fa un maestro di scuola con un bambino: gli insegnava»<sup>179</sup>.

Ignazio sperimenta così la misericordia di Dio, più che una pace consolatrice, tanto desiderata da lui dopo i momenti di impotenza e tentazioni. Egli si avvicina in modo straordinario al Signore, tramite, soprattutto, le forti esperienze di tentazione e di prova continua. Egli scopre

<sup>177</sup> Au 25; «y así se determinó con grande claridad de no confesar más ninguna cosa de las pasadas», in *Acta P. Ignatii*, MI FN I, 398. Il cambiamento del sistema di pensiero di Ignazio, quello di non confessare nessuna cosa passata, potrebbe essere visto come un fatto che riguarda la sua maturazione umana e spirituale, accorgendosi della malvagità dell'ossessione di confessare i peccati già passati. Quindi, Ignazio riconosce profondamente, con questa maturazione, la misericordia di Dio e la sua accoglienza paterna: «La decisione di non confessarsi più dei peccati passati, la quale lo renderà libero dagli scrupoli per sempre, è percepita da Ignazio soprattutto come un dono della misericordia di Dio, che lo ha condotto attraverso un discernimento spirituale nel quale hanno avuto peso “le lezioni che Dio gli aveva dato”», in IGNAZIO DI LOYOLA, *Autobiografia*. Commento di M. COSTA, 110.

<sup>178</sup> Au 26; «Ayudar algunas almas, que allí le venían a buscar, en cosas espirituales», in *Acta P. Ignatii*, MI FN I, 398.

<sup>179</sup> Au 27; «En este tiempo le trataba Dios de la misma manera que trata un maestro de escuela a un niño, enseñándole», in *Acta P. Ignatii*, MI FN I, 400.

non solo la «pedagogia» di Dio, lasciandosi così condurre nel suo deserto, ma anche la sua autentica vocazione» cristiana.<sup>180</sup>

Dopo i due periodi, quello di pace e tranquillità e quelle di prove e tentazioni, segue il terzo periodo, quello di illuminazioni, preghiere e devozione alla Santa Trinità. Il testo autobiografico presenta cinque momenti di grande illuminazione vissuti da Ignazio. Per una più profonda analisi dell'esperienza spirituale di Ignazio, di questi cinque «locus theologicus», si considera adeguato vedere individualmente le modalità con cui egli visse e che effetti ebbe per la sua vita interiore.

Il primo momento parte da un'esperienza di orazione, che arriva pian piano a un'esperienza della visione della Santa Trinità:

Sentiva profonda devozione verso la santissima Trinità. Ogni giorno rivolgeva la sua preghiera alle tre Persone, distintamente; poi anche alla santissima Trinità. [...] Un giorno, mentre sui gradini del convento recitava l'ufficio di nostra Signora, la sua mente cominciò ad essere rapita: era come se vedesse la santissima Trinità sotto figura di tre tasti d'organo<sup>181</sup>.

La sua trasformazione spirituale comincia con le preghiere alla Santissima Trinità e con la visione di tre tasti. Questa visione quasi «musicale» si inquadra nella sua esperienza taborica di Manresa. D'ora in poi, la sua focalizzazione cadrà di più sull'importanza dell'autentico rapporto con la divinità.

L'aspetto importante, che riguarda tutti i cinque momenti di illuminazione di Manresa, rimane la presenza e la specificazione dell'intelletto. Ignazio vide e sentì la presenza della Santissima Trinità tramite il suo intelletto, che prima stava operando «las cosas del mundo», ed ora si indirizza a «gustare le cose internamente». Un cambiamento radicale che introdurrà Ignazio nella scuola della profondità relazionale tra lui e il suo Signore.

Il secondo momento illuminativo è caratterizzato da una certa gioia di Ignazio di essere vicino a Dio, contemplando anche «el modo con que Dios había criado el mundo». Questo tema lo aiuta ad entrare nella dinamica della storia della salvezza, integrandosi umilmente sul cammino della scoperta di sé nella luce divina:

---

<sup>180</sup> La crisi di Manresa ha un forte influsso nel trovare l'appropriata via per il suo cammino di maturazione. Sulla crisi manresana, in un certo senso vista in contrasto con la crisi di Lutero, si potrebbe analizzare l'articolo di R. GARCÍA MATEO, «Ignacio di Loyola, Antilutero?», 251-259.

<sup>181</sup> Au 28; «Tenía mucha devoción a la santísima Trinidad, y así hacía cada día oración a las tres personas distintamente. [...]. Y estando un día rezando en las gradas del mismo monasterio las Horas de nuestra Señora, se le empoçó a elevar el entendimiento, como que vía la santísima Trinidad en figura de tres teclas» in *Acta P. Ignatii*, MI FN I, 400.

Una volta gli si rappresentò nell'intelletto, insieme con intensa gioia spirituale, il modo con cui Dio aveva creato il mondo. Gli pareva di vedere una cosa bianca dalla quale uscivano raggi di luce, ed era Dio che irradiava luce da quella cosa. Ma di questi fatti egli non riusciva a darsi ragione, e non ricordava esattamente le conoscenze spirituali che in quei momenti Dio gli imprimeva nell'anima<sup>182</sup>.

Con questa seconda visione, Ignazio capì l'importanza del vedere spiritualmente e approfondire il mistero trinitario. In questo tempo, lui non gode soltanto delle consolazioni, ma cerca di rimanere umile e obbediente sul cammino della santità. È molto interessante vedere, con uno sguardo retrospettivo, il «tocco» di Dio nell'anima di Ignazio e come lui reagisce a questi eventi particolarissimi. La sua esperienza e le sue visioni non rimangono soltanto un «vedere» e «immaginare», ma una provocazione del «magis» nella sua vita interiore.

La terza visione si inquadra di più in un contesto ecclesiale, anzi, lui partecipando con grande devozione alla Santa Messa, ebbe un'illuminazione «visuale» di «raggi bianchi»:

A Manresa dunque, ascoltando un giorno la messa nella chiesa del convento, alla elevazione del Corpo del Signore vide con gli occhi interiori come dei raggi bianchi che scendevano dall'alto. Questo fenomeno, dopo tanto tempo, egli non lo sa ricostruire bene; ma ciò che allora comprese, con tutta chiarezza, fu percepire come era presente in quel santissimo Sacramento Gesù Cristo nostro Signore<sup>183</sup>.

Si osserva facilmente un «progresso» nelle visioni di Ignazio. Nella terza visione, Ignazio decise di abbandonare le esigenze che faceva riguardo al suo corpo. D'ora in poi comincia ad accogliere continuamente di più il dono gratuito di Dio, la grazia che non si può «comprare» con i sforzi umani, che non si attira facendo grandi e lunghe penitenze. Ignazio arriva a questa conclusione dopo una certa maturazione alla scuola educativa divina e alla luce di un profondo discernimento<sup>184</sup>.

---

<sup>182</sup> *Au 29*; «Una vez se le representó en el entendimiento con grande alegría espiritual el modo con que Dios había criado el mundo, que le parecía ver una cosa blanca, de la qual salían algunos rayos, y que della hacía Dios lumbre. Mas estas cosas ni las sabía explicar, ni se acordaba del todo bien de aquellas noticias espirituales, que en aquellos tiempos le imprimía Dios en el alma», in *Acta P. Ignatii*, MI FN I, 402.

<sup>183</sup> *Au 29*; «Así que, estando en este pueblo en la iglesia del dicho monasterio oyendo misa un día, y alçandose el corpus Domini, vió con los ojos interiores unos como rayos blancos que venían de arriba; y aunque esto después de tanto tiempo no lo puede bien explicar, todavía lo que él vió con el entendimiento claramente fué ver cómo estaba en aquel santísimo sacramento Jesu Cristos nuestro Señor», in *Acta P. Ignatii*, MI FN I, 402.

<sup>184</sup> Di nuovo, Maurizio Costa intravede i periodi e i significati delle visioni di Ignazio nel periodo manresano. Nella terza visione, Costa considera opportuno fare un accenno all'aspetto del discernimento, che comincia a diventare più presente nella vita spirituale di Ignazio: «la decisione di mitigare gli eccessi nelle penitenze matura



Ignazio perviene a fondare maggiormente la sua vita nel carattere ecclesiologico e, soprattutto, in una relazione con Gesù Cristo nel Santissimo Sacramento. Egli diventa continuamente più cosciente dell'importanza cristocentrica nella sua vita e si avvicina costantemente alla Chiesa.

La quarta visione viene «provocata» durante il momento di orazione e si sviluppa nel modello immaginativo dell'intelletto di Ignazio sull'umanità di Cristo. Ignazio diventa pian piano più maturo ed esperto nelle «cosas de Dios», lasciandosi sorprendere dalla realtà divina: «[...] mentre era in preghiera, gli accadeva di vedere con gli occhi interiori l'umanità di Cristo, e quello che vedeva era come un corpo bianco, non molto grande né molto piccolo, ma senza alcuna distinzione di membra»<sup>185</sup>.

Ignazio diventa continuamente più attaccato alle cose divine ed alle persone divine, decidendo anche «a morir por ellas». La sua morte dovrà, comunque, essere un'altra: far morire l'uomo vecchio per poter assaggiare la Terra Santa e la volontà di Dio, che gli diventa nuovamente più familiare.

La quinta e l'ultima visione presentata nel racconto autobiografico è la più «grande» e la più emblematica per il processo di maturazione di Ignazio. Come di solito, la visione e la consolazione appaiono nel momento di tranquillità interiore e nell'orazione. Così sarà sempre trovato Ignazio, in una preghiera continua, in profonda relazione con il Creatore. La caratteristica del pellegrinaggio appare visibilmente nella quinta visione; infatti si potrebbe osservare il doppio senso del «pellegrinaggio»: un cammino geografico in cui Ignazio cerca di raggiungere una chiesa vicina a Manresa e un cammino interiore, di maturazione e progresso qualitativo caratterizzato dalla preghiera e dal raccoglimento interiore:

La strada correva lungo il fiume. Tutto assorbito nelle sue devozioni, si sedette un poco con la faccia rivolta al torrente che scorreva in basso. E mentre stava lì seduto, gli si aprirono gli occhi dell'intelletto: non ebbe una visione, ma conobbe e capì molti principi della vita interiore, e molte cose divine e umane; con tanta luce che tutto gli appariva come nuovo<sup>186</sup>.

---

attraverso un processo di discernimento: le consolazioni divine... e l'esperienza del frutto spirituale che le sue conversazioni producono negli altri convergono verso il medesimo punto della doppia faccia di distacco dalla penitenza e di apertura agli altri», in IGNAZIO DI LOYOLA, *Autobiografia*. Commento di M. COSTA, 138.

<sup>185</sup> Au 29; «[...] estando en oración, veía con los ojos interiores la humanidad de Cristo, y la figura, que le parecía era como un cuerpo blanco, no muy grande ni muy pequeño, mas no veía ninguna distinción de miembros», in *Acta P. Ignatii*, MI FNI, 404.

<sup>186</sup> Au 30; «y el camino va junto al río; y yendo así en sus devociones, se sentó un poco con la cara hacia el río, el qual iba hondo. Y estando allí sentado se le empezaron abrir los ojos del entendimiento; y no que viese alguna visión, sino entendiendo y conocimiento muchas cosas, tanto de cosas espirituales, como de cosas de la fe y de

La vita di Ignazio si trasformò per sempre con questa illuminazione. La sua luce «taborica» arrivò finalmente nella sua vita e i suoi sforzi svaniscono, essendo cosciente dell'impotenza dei progetti umani davanti alla grazia divina. Gonçalves da Câmara vede nell'illuminazione di Ignazio a Cardoner la conferma dell'inizio della futura Compagnia di Gesù<sup>187</sup>.

Jesús Granero, da parte sua, intravede nell'illuminazione di Cardoner una sorta di ricevimento delle grazie preternaturali<sup>188</sup>. Tuttavia, Cardoner, pur rimanendo una forte esperienza spirituale e mistica di Ignazio, arriverà ad avere grande influsso per l'intera Compagnia. Punto d'incontro tra due «mondi» nella vita di Ignazio, Cardoner funzionerà per Sant'Ignazio come una trasformazione e illuminazione per il suo percorso futuro.

D'ora in poi, Ignazio diventa continuamente più cosciente della provvidenza di Dio, cercando di arrivare all'equilibrio tra la sua ascesi e la grazia divina.

#### 4. Dalla formazione alla missione

Avendo fatto un percorso di formazione e lasciarsi plasmare dalle esperienze spirituali e accademiche, ora Ignazio considera opportuno lasciare la Spagna e avviarsi verso la Terra Santa.

Tale linea umana e spirituale provoca in Ignazio una spinta di donare se stesso al servizio per gli altri, cercando di seguire il cammino che porta alla terra in cui Gesù visse.

Questa manifestazione del suo interiore di *fare per gli altri* non è altro che una forte chiamata al servizio apostolico per diventare *contemplativo nell'azione*.

---

letras; y esto con una ilustración tan grande, que le parecían todas las cosas nuevas», in *Acta P. Ignatii*, MI FN I, 404.6. Ricardo García-Villoslada vede nella quinta visione di Ignazio una vera illuminazione, una «vetta mistica». Egli cerca anche di fare un paragone tra Ignazio e Teresa d'Avila, con le sue *Moradas*: «non fu una visione, fu un'illuminazione che colmò di luci le sue facoltà intellettive, come se una potentissima aurora boreale inondasse all'improvviso con il suo fulgore la notte oscura della vita terrena e ultraterrena. Tutto il mondo creato si trasformò in una nuova creazione», in R. GARCÍA-VILLOSLADA, *Sant'Ignazio di Loyola*, 248.

<sup>187</sup> «Y a estas cosas todas se responderá con un negocio que pasó por mí en Manresa. Era este negoceo huma grande illustração do entendimento, em a qual nosso Senhor em Manresa manifestou a N.P. estas e outras muitas cousas das que ordenou na Companhia. E tocou-me aqui nella, porque me tinha ya prometido de me contar largamente todo o processo de sua vida», in *Memoriale L. González*, MI FN I, 610.

<sup>188</sup> J.M. GRANERO, «Posicion de San Ignacio», 253-276.

#### 4.1. *L'incontro con la Terra Santa*

Il testo autobiografico presenta Ignazio come se fosse in una situazione di preparazione per il viaggio in Terra Santa: «Intanto si avvicinava il tempo in cui si era prefisso di partire alla volta di Gerusalemme. Perciò all'inizio del 1523 si recò a Barcellona per imbarcarsi. Alcuni gli si offrirono per accompagnarlo, ma egli preferì partire da solo: suo unico desiderio era avere soltanto Dio come rifugio»<sup>189</sup>.

Si intravede che l'anima di Ignazio tremava e voleva arrivare ad ogni costo a Gerusalemme, per questo si potrebbe osservare nel testo che egli ha già fissato un termine di partenza per il suo viaggio. Il suo progetto di cammino geografico diventa un segno di coerenza e perseveranza come specchio della sua vita interiore, continuamente maturandosi nella scuola della preghiera e del discernimento<sup>190</sup>.

Non soltanto la sua «impazienza santa» per raggiungere la Terra Santa risiedeva nell'anima di Ignazio, ma anche il pensiero di distaccarsi da tutto e lasciarsi abbracciare dalla volontà e cura divina, abbandonandosi così totalmente nell'imprevedibile del continuo presente.

Ignazio parte trasformato da Barcellona, già avendo una intensa esperienza spirituale e mistica, essendo cosciente del suo cammino di maturazione e delle *freccie* che deve approfondire<sup>191</sup>.

Le esperienze di Ignazio a Barcellona riguardanti gli scrupoli e i pensieri ascetici, sono un autentico barometro della sua condizione interiore. Si intravedono così, dopo il suo arrivo a Barcellona, alcuni elementi che presenta la sua direzione spirituale. Avendo già fatto un'esperienza ascetica

---

<sup>189</sup> *Au* 34-35; «Ibase allegando el tiempo que él tenía pensado para partirse para Hierusalem. Y así al principio del año de 23 se partió para Barcelona para embarcarse. Y aunque se le ofrecían algunas compañías, no quiso ir sino solo; que toda su cosa era tener a solo Dios por refugio», in *Acta P. Ignatii*, MI FN I, 408.

<sup>190</sup> R. GARCÍA-VILLOSLADA, *Sant'Ignazio di Loyola*, 266.

<sup>191</sup> «Manresa fu per lui la culla spirituale; da lì parte trasformato. Fin ad allora non conosceva il destino della propria vita. Ora, dopo l'illuminazione di Cardoner e dopo aver sperimentato su se stesso gli Esercizi spirituali, ha coscienza netta e sicura che la sua vocazione di questo mondo non può essere altro che quella di servire Dio con tutte le sue forze, non tanto con penitenze corporali e nella solitudine eremitica, come aveva sognato all'inizio della sua conversione, ma nell'apostolato attivo, aiutando le anime con tutti i mezzi che la santa Chiesa potrà offrirgli e che Dio vorrà, in ogni circostanza, ispirargli». García-Villoslada attentamente osserva l'importanza dell'illuminazione di Cardoner per il cammino di abbandono di Ignazio e per tutta la sua vita intima e pubblica, in R. GARCÍA-VILLOSLADA, *Sant'Ignazio di Loyola*, 266.

e mistica a Pamplona e Manresa, d'ora in poi, recandosi verso la Terra Santa, si lascerà gradualmente nelle mani di Dio<sup>192</sup>.

Il testo autobiografico presenta anche un episodio in cui Ignazio rifiuta praticamente la buona volontà degli altri di essergli accanto in questo pellegrinaggio. Egli, immaginando che avere qualcuno vicino significa «tradire» la fede totale in Dio, rifiuta e continua il suo *viaggio*, nonostante la sua ignoranza del latino e dell'italiano:

A questo proposito, un giorno alcuni gli raccomandarono, non sapendo egli né l'italiano né il latino, di prendere con sé un certo compagno che gli sarebbe stato di grande aiuto, e ne facevano gran lodi. Ribatté che neppure se fosse figlio o fratello del duca di Cardona lo avrebbe accettato per compagno; egli intendeva esercitarsi in tre virtù: carità, fede, speranza; prendendo con sé un compagno, se avesse avuto fame, da lui si sarebbe aspettato l'aiuto, se fosse inciampato, da lui poteva sperare una mano per rialzarsi. Così avrebbe posto la sua fiducia in lui e avrebbe finito per affezionarglisi a motivo di tutte quelle attenzioni. Egli invece voleva riporre questa fiducia, questo affetto e questa speranza solo in Dio<sup>193</sup>.

È interessante osservare le tre virtù teologiche ricordate nel testo autobiografico, virtù che forniscono una certa energia nella vita spirituale di Ignazio, anzi un certo stimolo per sperimentare più intimamente gli eventi nella luce della provvidenza che si propone continuamente nella sua vita con delle creative prospettive.

Il suo distacco cerca di essere totale, come fu anche la sua esperienza mistica di Manresa, profonda e intima che cambiò la sua esistenza per sempre. Cominciato il processo dell'avvicinamento al Signore, Ignazio avrà subito dei segni dalla Provvidenza divina.

Malgrado la sua salute molto debole e i suoi profondi limiti<sup>194</sup>, «aveva nell'anima una grande certezza che Dio gliene avrebbe dato modo, e questo

---

<sup>192</sup> Ignazio si inquadra in un processo non soltanto di allontanamento e distacco dal mondo, ma anche in un itinerario di abbandonarsi al progetto nuovo che riguarda la sua vita spirituale e quella di missione, ossia *pubblica*.

<sup>193</sup> *Au* 35; «Y así un día a unos que le mucho instaban, porque no sabía lengua italiana ni latina, para que tomase una compañía, diciéndole cuánto le ayudaría, y loándosela mucho, él dixo que, aunque fuese hijo o hermano del duque de Cardona, no iría en su compañía; porque él deseaba tener tres virtudes; caridad y fe y esperanza; y llevando un compañero, quando tuviese hambre esperaríay ayuda dél; y quando cayese, que le ayudaría a levantar; y así también se confiara dél y le ternía afición por estos respectos; y que esta confianza y afición y esperanza la quería tener en solo Dios», in *Acta P. Ignatii*, MI FNI, 408.

<sup>194</sup> Ignazio visse già da tanto tempo soltanto delle elemosine. La sua situazione fisica non è per niente positiva, essendosi sottoposto alle forti prove ascetiche. Per questo, egli soffre ora a causa delle complicazioni della salute, vedendo in esse un modo di camminare sulla via umana di Gesù. Si parla in questo caso dei suoi limiti materiali e intellettuali, ma in un contesto di totale dedizione alla ricerca della volontà divina.

gli dava tanta fiducia che, per quante paure o ragioni gli opponessero, non riuscivano a scuoterlo»<sup>195</sup>.

Il viaggio, dunque, da Barcellona a Roma e poi da Venezia a Gerusalemme via Cipro, fu uno pieno di esperienze che radicarono maggiormente la vita di Ignazio più nella prospettiva dell'abbandono continuo nelle mani di Dio. Soffrì tanto di una strana malattia a Venezia, e poi delle umiliazioni sulla nave verso la Terra Santa ma, nonostante questi eventi, le frequenti consolazioni rallegrarono l'anima di Ignazio al punto di sentirsi non solo sulla giusta via, ma anche «toccato» dalla misericordia divina, essendo convinto che non sarebbe stato da solo su questo cammino pellegrinante Gerusalemme: «Mentre era là, gli apparve Cristo nel modo in cui di solito gli si manifestava, come si è detto sopra, e lo confortò molto»<sup>196</sup>.

Il testo presenta Ignazio, dopo il suo arrivo in Terra Santa, accompagnato dal gruppo dei pellegrini e stimolati tutti verso un certo raccoglimento interiore rafforzato dal silenzio. Un gesto spirituale che si troverà spesso nella sua vita, prima di Gerusalemme e ancor più dopo l'incontro con la Terra Santa: «Durante tutto questo tempo gli si manifestava nostro Signore infondendogli grande consolazione e risolutezza [...] Il pellegrino alla vista della città provò grande consolazione»<sup>197</sup>.

Un punto che sarà ripreso d'ora in poi è la consolazione. Essa apparve nella vita di Ignazio a Loyola, leggendo i libri mondani e santi, e poi durante il suo pellegrinaggio di trasformazione, usò la consolazione come

---

<sup>195</sup> Au 42; «y tenía una gran certidumbre en su alma, que Dios le había de dar modo para ir a Hierusalem; y esta le confirmaba tanto, que ningunas razones y miedos que le ponían le podían hacer dubdar», in *Acta P. Ignatii*, MI FN I, 408.

Jesus Granero sostiene anche lui la fragilità di Ignazio e la sua volontà d'integrarsi nella volontà di Dio, parlando così la provvidenza che sostiene continuamente e sorprendentemente il cammino di Ignazio verso la Terra Santa: «Con curiosas y devotas peripecias, que no hacen ahora a nuestro propósito, hizo el peregrino la travesía de Barcelona a Italia y luego desde Venecia a Jerusalén. A mitad de marzo de 1523 se embarcó en Barcelona y hasta el 4 de septiembre no llegó a la Ciudad Santa. Casi medio año, por mar y por tierra, pobre y enfermo, sin saber nunca a punto fijo qué sería definitivamente de él y cuál sería la última meta de su destino», in J.M. GRANERO, *Espiridualidad ignaciana*, 130.

<sup>196</sup> Au 41; «en el qual estando, le apareció Cristo de la manera que le solía aparecer, como arriba hemos dicho, y lo confortó mucho», in *Acta P. Ignatii*, MI FN I, 418.

<sup>197</sup> Au 44-45; «En todo este tiempo le aparecía muchas veces nuestro Señor, el cual le daba mucha consolación y esfuerzo; [...] Y viendo la cibdad tuvo el pelegrino grande consolación; [...] y la misma devoción sintió siempre en las visitaciones de los lugares santos», in *Acta P. Ignatii*, MI FN I, 422.

punto di incontro equilibrante, anzi come barometro per la sua «temperatura» spirituale. Si vedrà così come la consolazione riappare nella sua vita come punto importante del discernimento e della relazione continuamente migliorata con Dio.

Non si dimentichi che il suo desiderio di dedicarsi al pellegrinaggio in Terra Santa nacque proprio nella lettura del libro *Vita Christi*. Per questo, le sue consolazioni, vedendo la Gerusalemme, sicuramente non furono di minore importanza per Ignazio<sup>198</sup>.

Il pensiero di restare a Gerusalemme rimane un altro punto centrale degli orizzonti spirituali di Ignazio. Il grande desiderio di Ignazio «de ayudar las ánimas» in Terra Santa, è talmente intenso e forte che Ignazio vuole che diventi realtà e per questo non lo rese pubblico e disse al Padre Guardiano di voler rimanere a Gerusalemme per la devozione personale. Una realtà, anzi una verità distorta nel suo interesse, i suoi sacrifici non vuole che svaniscano nel nulla: «Era suo fermo proposito stabilirsi a Gerusalemme per ritornare spesso su quei luoghi santi. Oltre a questo scopo di devozione ne aveva un altro: aiutare le anime»<sup>199</sup>.

Già le sue esperienze di aiutare le anime non sono più recenti, ma Ignazio sembra che non trovi lo spazio appropriato per i suoi desideri missionari. Gli rimane soltanto di gustare interiormente le visite della Città Santa, in cui, seguendo il testo autobiografico, Ignazio ebbe tante consolazioni e movimenti interiori per sacrificarsi per il suo nuovo progetto di vita.

---

<sup>198</sup> Cándido de Dalmases ripropone la stessa prospettiva che influì su Ignazio per portare a compimento il pellegrinaggio a Gerusalemme, ossia la lettura della *Vita di Cristo*; egli riprende i sentimenti di Ignazio, come segno della sua allegria spirituale in quei momenti di gioia, dopo tante peripezie terrestri e marittime: «è facile indovinare i sentimenti di Iñigo. Vedeva finalmente realizzato il suo sogno di Loyola, quando, leggendo la *Vita di Cristo*, aveva progettato quel pellegrinaggio. Nelle sue intenzioni non doveva essere un pellegrinaggio passeggero. Non sarebbe più partito», in C. DE DALMASES, *Il Padre Maestro Ignazio*, 86. In verità fu così: Ignazio fu talmente *toccato* dalla provvidenza divina, che l'itinerario per Gerusalemme non voleva che fosse soltanto un luogo di incontro dei momenti importanti della vita di Gesù, ma un punto di partenza per la sua missione «de ayudar las ánimas». L'influsso delle letture di Ignazio a Loyola sulla sua vita di servizio e comunione è approfondita anche da Juan Villegas, che ritiene giusto affermare che: «el nuevo proyecto de vida se expresará adornado con matices diversos inspirados por el medio familiar y social, por la época, por las lecturas y devociones, etc. Piénsese, por ejemplo, en la idea de «servicio», la “librea”, etc», in J. VILLEGAS, «Una lectura de la Autobiografía», 29-30.

<sup>199</sup> *Au* 45; «Su firme propósito era quedarse en Hierusalem, visitando siempre aquellos lugares santos; y también tenía propósito, ultra desta devoción, de ayudar las ánimas, in *Acta P. Ignatii*, MI FNI, 424.

Un episodio, non di poca importanza, è l'incontro di Ignazio con il guardiano francescano, in cui riceve la risposta negativa, essendo così obbligato a lasciare la Terra Santa e a tornare a Venezia.

Si potrebbe osservare l'ambito dell'obbedienza che esisteva in Terra Santa per la colpa dei Turchi. In questo contesto, Ignazio ebbe una triplice esperienza che potrebbe essere presentata succintamente.

Prima esperienza: non è altro che un desiderio compiuto, ossia quello di vedere le «orme» di Gesù Cristo, la Terra in cui nacque, visse, patì e morì il suo Salvatore. Questo evento ebbe un grande influsso non solo per gli *Esercizi Spirituali*, ma anche per la continuazione della sua vita post-Gerusalemme.

Non solo la visita della Città Santa e la sua visita gli provocò una grande consolazione<sup>200</sup>, ma anche – secondo le parole di Karl Rahner – i vari luoghi intorno a Gerusalemme: «Inigo visitò con grande commozione i vari luoghi santi, felice di vedere e di toccare le località, in cui era vissuto il suo signore e redentore Gesù Cristo»<sup>201</sup>.

Ignazio visse un momento di grande altezza spirituale visitando i luoghi santi, non solo perchè era una «tradizione» del suo tempo visitare Gerusalemme, ma anche perchè egli voleva gustare e sentire la bellezza dell'avvicinamento a Gesù andando nella sua terra e non soltanto dai libri santi<sup>202</sup>.

La seconda esperienza spirituale ed educativa per Ignazio fu l'incontro con le autorità ecclesiastiche di Gerusalemme, i monaci francescani che avevano la capacità di gestire la Terra Santa.

Il testo autobiografico presenta Ignazio in una situazione leggermente difficile, ossia quella di dover tornare al più presto a Venezia. Le sue

---

<sup>200</sup> Au 45; *Acta P. Ignatii*, MI FN I, 422. Questi sentimenti di Ignazio – le consolazioni e la felicità vedendo la Terra Santa – sono presentati anche da García-Villoslada con una fruttuosa presentazione, mettendo in risalto il cammino di Ignazio sulle orme di Gesù, in R. GARCÍA-VILLOSLADA, *Sant'Ignazio di Loyola*, 285.

<sup>201</sup> K. RAHNER, *Ignazio di Loyola*, 61. In questo passaggio si potrebbe vedere l'osservazione di Rahner riguardo al «tocco» delle località, in cui Ignazio visse sicuramente momenti di grande consolazione e avvicinamento a Gesù. Questo «toccare» riteniamo che sia un fatto reciproco, ossia Ignazio «tocca» le terre sante e Dio tocca il suo cuore tramite la Terra Santa e il suo lasciarsi guidato dalla Provvidenza. Soltanto così Ignazio tornò in Spagna trasformato per essere formato nei contesti accademici del suo tempo.

<sup>202</sup> Nel periodo della sua convalescenza, Ignazio ebbe l'occasione di leggere *Vita Christi* scritta da Ludolfo il Certosino. Così nacque nella sua anima un «rovetto ardente» che lo animerà a fare non soltanto il pellegrinaggio nella Terra Santa, ma anche un vero ed autentico pellegrinaggio umano e spirituale.

intenzioni erano chiare: rimanere a Gerusalemme e, per quanto sarebbe stato possibile, aiutare le anime: «mas no la segunda parte, de querer aprovechar las ánimas, porque esto a ninguno lo decía, y la primera había muchas veces publicado»<sup>203</sup>.

Davanti alle autorità, Ignazio cerca di insistere e continuare il suo cammino di scoperta sul territorio della Terra Santa. Il suo desiderio non può essere inquadrato nell'egoistica volontà di un uomo che cerca il bene proprio. Ignazio desidera aprirsi ai bisogni spirituali degli altri con una forza intensamente indirizzata al dono di sé per il bene comune, per la gloria di Dio.

La terza esperienza potrebbe essere vista nei parametri meno gradevoli del cammino di Ignazio in Terra Santa. Dopo l'arrivo del Provinciale dei Francescani, Ignazio è chiamato per essergli comunicata la decisione; egli è obbligato a lasciare Gerusalemme e tornare a Venezia insieme con gli altri pellegrini:

il giorno prima della partenza dei pellegrini, vengono a chiamarlo da parte del padre Provinciale, che era ormai giunto, e del padre Guardiano. Il Provinciale con parole cortesi gli disse che aveva saputo del suo fervoroso desiderio di fermarsi in quei luoghi santi, e aveva considerato attentamente la cosa. Ma tenendo presente l'esperienza che aveva di altri casi, riteneva che non fosse opportuno. Già molti avevano avuto lo stesso desiderio, ma alcuni erano stati uccisi, altri imprigionati, e i suoi religiosi avevano poi dovuto pagare il riscatto. Pertanto doveva prepararsi a partire, il giorno dopo, con gli altri pellegrini<sup>204</sup>.

---

<sup>203</sup> *Acta P. Ignatii*, MI FN I, 422. Si potrebbe dire che Ignazio non abbia avuto la trasparenza dei suoi pensieri, anche se ne erano buoni. In ogni caso, egli anticipa l'«aiutare le anime», pensando che tale missione apostolica dovrebbe svilupparla a Gerusalemme. Ignazio, come un bambino, ha nella sua mente delle «combinazioni» che sembrano buone, ma non adatte per quel tempo e il luogo in cui si trovava. Quest'esperienza di «tenere per sé», nella penombra dei suoi pensieri, si maturerà fino al punto di poter esprimere nella verità quello che è buono e giusto per sé e per gli altri. Questo progetto di vita sembra anche per Maurizio Costa «un segno di minore maturazione dell'elezione circa questo punto, rispetto alla decisione di restare sempre in Gerusalemme per visitare i luoghi santi», in IGNAZIO DI LOYOLA, *Autobiografia*. Commento di M. COSTA, 196.

<sup>204</sup> *Au* 46; «le vienen a llamar de parte del provincial y del guardián porque había llegado; y el provincial le dice con buenas palabras cómo había llegado; y el provincial le dice con buenas palabras cómo había sabido su buena intención de quedar en aquellos lugares santos; y que había bien pensado en la cosa; y que, por la experiencia que tenía de otros, juzgaba que no convenía. Porque muchos habían tenido aquel deseo, y quién había sido preso, quién muerto; y que después la religión quedaba obligada a rescatar los presos; y por tanto él se aparejase de ire l otro día con los pelegrinos», in *Acta P. Ignatii*, MI FN I, 422.



L'obbedienza diventa per Ignazio un altro «locus theologicus», in cui la volontà divina si rivela e fa tornare Ignazio dal suo pellegrinaggio temporaneo nella Terra Santa<sup>205</sup>. Il suo «pellegrinaggio» sembra che sia un «camminare nel deserto», un'uscita «dalla terra degli Egiziani», e cerca la sua «terra» appropriata per lodare e servire il suo Signore.

Ignazio, un'altra volta, rimane frustrato dopo il dialogo con i monaci francescani, essendogli rifiutata la proposta di rimanere nella Terra Santa e, indirettamente, il progetto di *fare la volontà di Dio* e aiutare le anime. I suoi sentimenti interiori, con tutto ciò, si preservano forti e lui continua il suo «viaggio» per trovare la volontà di Dio<sup>206</sup>.

Il ritorno dalla Terra Santa rimane una «ferita aperta» per Ignazio e lui vorrà tornare, più tardi, insieme con i suoi compagni. Intanto, diventa più cosciente della sua mancanza di formazione e preparazione pedagogica e

Dopo un periodo, Ignazio fu messo nella situazione di rinunciare ai suoi sogni e lasciare la Terra Santa. Karl Rahner propone alcuni dettagli di una radiografia più complessa del pellegrinaggio di Ignazio: «dopo appena 20 giorni di permanenza dovette ripartire, perché l'autorità ecclesiastica competente – il guardiano francescano del convento di Sion – Angelo da Ferrara – non gli rinnovò il permesso di soggiorno», in K. RAHNER, *Ignazio di Loyola*, 61. Avendo anche i permessi dalla Santa Sede di visitare la Terra Santa – ma con tanti sogni personali (una cosa, come si è visto, familiare alla «spiritualità» di Ignazio), pare che Ignazio deve rinunciare di nuovo al suo progetto di vita, quello di «martirizzarsi» nella Terra del suo Signore, di donarsi agli altri tramite la preferita e molto amata modalità: «aiutare le anime».

<sup>205</sup> Au 47-50; MI FN I, 428-430; C. DE DALMASES, *Il Padre Maestro Ignazio*, 88-89. Questi viaggi hanno avuto un certo influsso per lui, vedendo così il carattere pellegrinante della vita umana e le «sorprese» divine davanti ai progetti umani.

<sup>206</sup> Au 50; *Acta P. Ignatii*, MI FN I, 430.

Il testo autobiografico presenta Ignazio avendo altro progetto di vita, ossia quello di studiare. Peggy A. Sklar, da parte sua, crede che Ignazio capisce ora che la volontà di Dio per lui potrebbe essere quella di continuare a studiare con un certo interesse per poter aiutare poi le anime in un modo migliore. La stessa autrice propone questo momento – quello della coscientizzazione che la volontà di Dio non può essere quella di rimanere nella Terra Santa – come punto di partenza per la futura ordinazione al sacerdozio: «Since his initial plan to stay in Holy Land was thwarted, Iñigo now had to find another way to serve God. As he contemplated what he should do next, Iñigo realized he had made a mistake in not taking his studies more seriously in his youth. He decided that he would remedy that situation by returning to Spain to study. His later desire to be ordained to the priesthood may have taken root then», in P.A. SKLAR, *St. Ignatius of Loyola*, 87. Questa ipotesi non potrebbe essere valida per il semplice motivo che il testo autobiografico non parla dell'«aiutare le anime» come «pratica» verso il sacerdozio. Di conseguenza, è molto chiaro che Ignazio si trovi nella fase di voler aiutare le anime e di mettersi al servizio degli altri, e non di sperare in un futuro sacerdozio.

teologica e, per questo motivo, si dirige alla volta della Spagna, per entrare in contatto con i centri accademici più importanti del suo tempo.

L'incontro con la Terra Santa e il periodo vissuto lì rimangono per Ignazio un punto di partenza decisivo per i suoi nuovi progetti personali e pubblici. Ciò sarà determinante per cominciare subito con la formazione accademica a Barcellona, per poi continuare ad Alcalà e a Salamanca e quindi per compiere il decisivo incontro con la più grande ed accademica città del suo tempo, Parigi.

#### 4.2 Parigi – luogo principale di formazione filosofico-teologica

Si è visto come l'interesse di Ignazio – volendo sempre «aiutare le anime» – cadrà sempre sulla sua formazione umana, spirituale e, innanzitutto, educativo-pedagogica.

Ignazio, già avendo percorso un itinerario di formazione spirituale, un incontro forte e complesso con se stesso e con Dio, lascerà il progetto di rimanere a Gerusalemme e tornerà in Spagna, a Barcellona, per cominciare lo studio di formazione e approfondimento del periodo educativo: «Alla fine si sentiva maggiormente inclinato a studiare, per un po' di tempo, per poter aiutare le anime»<sup>207</sup>.

In modo succinto, si osserverà il cammino di Ignazio da Barcelona, Alcalà, Salamanca, per poter intravedere anche i motivi e gli stimoli interiori per i quali Ignazio lasciò per sempre la Spagna per la Francia e poi per l'Italia.

Non si può dimenticare il fatto che Ignazio scelse di cominciare un cammino di formazione dopo aver capito che la volontà di Dio, rispecchiata nella decisione dei francescani di Gerusalemme, sia quella di lasciare la Terra Santa e arricchire le sue competenze umanistiche e teologiche, partendo dalla domanda interiore del «che fare», come servire meglio il Signore: «Il pellegrino aveva compreso che la sua permanenza a Gerusalemme non era volontà di Dio. Da allora andava sempre considerando tra sé cosa doveva fare»<sup>208</sup>.

---

<sup>207</sup> Au 50; *Acta P. Ignatii*, MI FN I, 430.

<sup>208</sup> Au 50; «Después que el dicho pelegrino entendió que era voluntad de Dios que no estuviese en Hierusalem, siempre vino consigo pensando quid agendum», in *Acta P. Ignatii*, MI FN I, 430. Sulla problematica del *quid agendum*, si dovrebbe specificare che, anche per Ignazio, il fatto di cercare e di vedere la volontà di Dio negli eventi della sua vita, sia un punto di grande maturità spirituale e di progresso interiore. Jesus Granero propone generalmente una visione analoga: «por consiguiente aquella dificultad de quedarse en Palestina la consideró él como símbolo de la voluntad de Dios.

Ignazio si è trovato davanti ad un punto d'incrocio, e decise di andare a Barcellona per cominciare lo studio con uno scopo chiaro: formazione intellettuale per poter aiutare le anime. Non è per la prima volta in cui Ignazio si trova nella situazione di prendere una decisione, di stare davanti ad un *incrocio*. In questo panorama, si potrebbe vedere la vita di Ignazio come un continuo cercare-scelta della volontà di Dio.

Il testo autobiografico presenta Ignazio che arrivò a Barcellona con un desiderio forte di cominciare lo studio umanistico e ricordò che a Manresa c'era un maestro appropriato per lui. Quest'esperienza del continuo cercare la migliore scelta entrerà nel suo dinamismo spirituale ed egli non si accontenterà mai della prima possibilità venuta sul suo itinerario: «Giunto a Barcellona, manifestò il suo desiderio di applicarsi agli studi a Isabella Roser<sup>209</sup> e a un certo maestro Ardévol che insegnava grammatica. A tutti e due l'idea parve molto buona: lui si offrì a dargli lezioni gratuitamente, lei a provvederlo del necessario per il sostentamento»<sup>210</sup>.

Ignazio diventa più «disponibile» riguardo al suo itinerario di cominciare lo studio. Cerca le opzioni migliori per la sua situazione, ma vuole tornare a Manresa, nella sua «chiesa primitiva», nel luogo dove la sua anima sperimentò la bellezza dell'esperienza profonda con Dio, il luogo dove gli esercizi spirituali presero vita nella sua esistenza e in quella degli altri.

Lasciando Gerusalemme per la sua nuova missione, Ignazio non solo studierà con tanta diligenza, ma anche farà della sua vita una scuola del cercare continuamente il meglio, un luogo dove la coscienza diverrà il punto caratterizzante del suo *fare* la volontà di Dio.

Comprendió que Dios no se comunica siempre y únicamente por inspiraciones o mociones interiores, sino además por acaecimientos o circunstancias externas, que no está en nuestras manos superar», in J.M. GRANERO, *Espiridualidad ignaciana*, 149.

<sup>209</sup> Maurizio Costa espone l'origine di Isabella Roser, la donna evocata nel testo autobiografico all'inizio dell'arrivo a Barcellona. Si dovrebbe ricordare anche il fatto che Ignazio ebbe la stessa prospettiva verso l'elemosina. D'ora in poi, egli avrà un altro problema: il sostegno degli studi: «Isabella Ferrer, moglie di Francesco Roser, aveva conosciuto Ignazio nel 1523 durante la precedente permanenza del santo a Barcellona, prima di partire per la Terra Santa. Colpita dalla luminosità del volto di Ignazio, Isabella fu talmente toccata dai discorsi del santo sulle cose di Dio e sul suo progettato viaggio a Gerusalemme, che gli restò affezionata e, rientrato Ignazio in Europa, divenne la sua migliore benefattrice durante il tempo degli studi», in IGNAZIO DI LOYOLA, *Autobiografia*. Commento di M. COSTA, 224.

<sup>210</sup> *Au* 54; «Llegado a Barcelona comunicó su inclinación de estudiar con Guisabel Roscer, y con un Maestro que enseñaba gramática. A entrambos pareció muy bien, y él se ofreció enseñarle de valde, y ella de dar lo que fuese menester para sustentarse», in *Acta P. Ignatii*, MI FNI, 430.

Ignazio vede nello studio una modalità di approfondire la sua volontà di aiutare le anime e, innanzitutto, di arricchirsi intellettualmente per poter implicarsi succesivamente nel lavoro pastorale. Il racconto autobiografico presenta Ignazio con delle parole chiare, dicendo che, dopo due anni di studio a Barcelona, «aveva fatto molto profitto»<sup>211</sup>; ciò significa che lui ha preso sul serio la missione formativa barcellonese. In ogni caso, dopo due anni di studio, Ignazio lascerà Barcellona per proseguire ad Alcalà la Facoltà di Arte<sup>212</sup>.

Il suo viaggio continuerà e «arrivato ad Alcalá cominciò a mendicare e a vivere di elemosina»<sup>213</sup>. Ad Alcalà comincia un lungo itinerario di sofferenza per la colpa dei processi<sup>214</sup> cominciati contro di lui. Questi

---

<sup>211</sup> *Au 56; Acta P. Ignatii*, MI FN I, 438.

<sup>212</sup> *Au 56; Acta P. Ignatii*, MI FN I, 438. Si osserva l'insistenza di Ignazio di essere esaminato da un'altro professore, per aver la sicurezza della sua scelta. Il fatto di trovare «la seconda voce», rimarrà un elemento importante nella sua spiritualità.

<sup>213</sup> *Au 56; «llegado a Alcalá empeçó a mendicar y vivir de limosnas»*, in *Acta P. Ignatii*, MI FN I, 438. Sembra che Ignazio non dimentichi il fatto di chiedere l'elemosina e ricomincia ad Alcalà di vivere dalla bontà degli altri. García-Villoslada presenta succintamente la situazione vissuta da Ignazio nella piccola capitale degli studi, dicendo: «la vita di Iñigo ad Alcalá durante i primi giorni fu una vita da accattone che mendicava e viveva di elemosine, e di notte si ritirava in un ospedale che fungeva da ospizio gratuito per i poveri. Si chiamava l'*Ospizio dei senza tetto*», in R. GARCÍA-VILLOSLADA, *Sant'Ignazio di Loyola*, 310.

<sup>214</sup> Ignazio scrisse a Giovanni III del Portogallo una lettera nel 1545 in cui racconta di otto processi subiti lungo il suo periplo degli studi, in MI FN I, 51-52: «La suma gracia y amor eterno de Cristo nuestro Señor a V.A. salude y visite. Amén. Non con pocas conyecturas y señales, el Señor nuestro lo sabe, me persuado que, si no han llegado, llegarán a oídos de V.A. algunas cosas por mí pasadas, siendo más de mi Señor que mías, a quien sea gloria para siempre; en las cuales, deseando siempre gloriarme, no en mí, mas en mi criador y Señor, me pareció primero o postrero a V.A., tanto cristianísimo, siéndole nosotros para siempre obligatísimos, de todas ellas, aunque en breve avisar. Volviendo de Iesusalén, en Alcalá de Enares, después que mis superiores hicieron tres veces proceso contra mí, fuí preso y puesto en cárcere por quarenta y dos días. En Salamanca, haciendo otro, fuí puesto no sólo en cárcere, mas en cadenas, donde estuve veinte y dos días. En París, donde después fuí siguiendo el estudio, hicieron otro. Y en todos esto scinco procesos y dos prisiones, por gracia de Dios, nunca quise tomar ni tomé otró solicitador, ni procurador, ni abogado [sino a Dios], en quien toda mi esperança presente y porvenir, mediante su divina gracia y favor, tengo puesta. Después del proceso de París, dende a siete años, en la misma universidad hizieron otro; en Venecia otro; en Roma el último contra toda la Compañia. En esto tres postreros, por ser yo ayuntado con los que son de la Compañia, máss de V.A. que nuestra, porque no se siguiese ofensa a Dios N.S. en difamar a todos los della, procuramos que la justicia

eventi ebbero una grande influenza<sup>215</sup> su Ignazio e sembra che i processi contro di lui non cessarono subito, ma soltanto a Roma, quando si chiuderà questo capitolo della sua vita.

Dopo il periodo vissuto ad Alcalà, Ignazio si reca a Salamanca. Ivi lo studio non fu uno semplice, ma intervenne anche un processo che spingeva Ignazio di lasciare la città per Parigi:

Furono subito scarcerati, ed egli cominciò a raccomandare a Dio e a considerare quello che doveva fare. Ormai gli ripugnava molto restare a Salamanca perché, con quella proibizione di definire ciò che è peccato mortale o veniale, gli era preclusa la possibilità di fare del bene alle anime. Decise dunque di andare a studiare a Parigi<sup>216</sup>.

Anche se «él empezó a encomendar a Dios», Ignazio soffrì per questi processi e cercò di continuare il suo periplo di formazione andando a Parigi, un luogo multiculturale del suo tempo.

tuviese lugar. Y así, al dar de la última sentença se hallaron en Roma tres jueces que hizieron proceso contra mí: el uno de Alcalá, el otro de París, el otro de Venecia».

Si osserva facilmente, quindi, che in questa lettera, Ignazio non solo abbia presentato la sua situazione personale riguardo ai processi, ma anche l'atteggiamento interiore e la sua capacità di accettare tutto come segno della volontà divina. Quest'esperienza spirituale porta inevitabilmente a leggere Ignazio con una chiave inquadrata tra umiltà e confessione – un binomio che diventerà per lui principio personale di vita spirituale.

<sup>215</sup> L'influenza non è altra che la seguente: Ignazio si sente un poco scombussolato dagli eventi subiti, ossia i processi e le lunghe inchieste. Pare che egli aspettava di avere un cammino più tranquillo nel suo percorso a Barcellona – Alcalà – Salamanca e infine a Parigi. Una piccola radiografia di un processo a Alcalà svela il suo sentimento interiore: «Con esta sentencia estuvo un poco dubdoso lo que haría, porque parece que le tapaban la puerta para aprovechar a las ánimas, no le dando causa ninguna, sino porque no había estudiando», in *Acta P. Ignatii*, MI FN I, 450.

<sup>216</sup> *Au* 70-71; «Luego fueron sacados de la cárcel, y él empezó a encomendar a Dios y a pensar lo que debía de hacer. Y hallaba dificultad grande de estar en Salamanca; porque para aprovechar las ánimas le parecía tener cerrada la puerta con esta prohibición de no definir de pecado mortal y de venial. Y así se determinó de ir a Paris a estudiar», in *Acta P. Ignatii*, MI FN I, 462. Dopo un profondo discernimento, Ignazio decise di andare a Parigi per continuare i suoi studi. Maurizio Costa parla addirittura di cinque elezioni, circa le tappe riguardanti il suo futuro: «Ignazio conclude il suo discernimento con la decisione di andare a studiare a Parigi. Egli, però, ha voluto lasciarci anche intendere come sia maturata questa decisione. Per esporre tutto il processo di discernimento, sente il bisogno di rendere edotto il lettore su tutta una serie di elezioni che, fin dal periodo del suo ritorno a Barcellona da Gerusalemme, si è trovato a dover affrontare», in *IGNAZIO DI LOYOLA, Autobiografia*. Commento di M. COSTA, 285-286.

Dopo un lungo itinerario da Alcalà a Barcellona, Ignazio partì per Parigi, per così chiamato «modus parisiensis»<sup>217</sup>. Egli volle molto continuare a studiare in questo metodo accademico, ma sembra che il motivo principale fu il fatto sofferente di non poter «ayudar las animas».

I periodi vissuti a Barcellona, Alcalà e Salamanca, anziché tempi di grande sfida, furono anche tempi in cui gli studi non furono molto approfonditi. Questo fatto lo constaterà entrando in contatto con il metodo parigino. Un'altra esperienza, si potrebbe dire, fallimentare e senza un tocco profondo della sua persona e personalità. Da quei luoghi uscirà con una memoria piena di frustrazioni, però proprio queste frustrazioni lo faranno ripartire nel cammino dello studio di sette anni nella capitale francese:

Partì alla volta di Parigi da solo e a piedi, e vi giunse verso febbraio all'incirca: era il 1528 o il 1527, secondo il suo computo. Prese alloggio in una casa insieme con alcuni spagnoli. Frequentò di nuovo le lezioni di umanità al collegio di Montaigu perché prima lo avevano fatto andare avanti negli studi troppo in fretta e si sentiva mancare le basi. Andava a scuola con i ragazzi seguendo l'ordinamento degli studi e il metodo di Parigi<sup>218</sup>.

Un fatto interessante sembra sia che Ignazio non cessò di creare alcune «scene interiori» collegate direttamente con gli studi. Il testo autobiografico

---

<sup>217</sup> Il suo ampio cammino di perfezionamento accademico, durante gli studi in Spagna, aiutò Ignazio a sentire l'importanza degli studi parigini e del percorso intensamente fondato sulla complessa realizzazione umana e spirituale. Il *modus italicus*, implementato e seguito in Spagna, si incrocerà ora con il *modus parisiensis* e completerà la formazione di Ignazio a Parigi. Ivi egli sentì più profondamente anche la chiamata della sua missione specifica. Il sentimento pedagogico fu sentito da Ignazio «nella pratica», cioè studiando nella complessità accademica del suo tempo. Nella sua coerenza di studiare e approfondire le complessità accademiche parigine nasce un desiderio di fare e compiere la volontà di Dio in questo ambito tra pregare e aiutare le anime.

Tacchi Venturi, da parte sua, mostra puntualmente come la formazione di Ignazio si rispecchia nella missione iniziale dei compagni di Ignazio, che hanno centrato la loro attenzione sulla “parola di Dio nelle sue molteplici forme, le opere di misericordia, il catechismo ai fanciulli e ai rozzi, la direzione delle coscienze nel sacramento della penitenza e, a dir tutto in breve, ogni ministero della vita pastorale rettamente intesa e praticata dai sacerdoti non dimentichi degli altri doveri imposti dalla Chiesa con la grazia dell'imposizione delle mani. Del ministero della scuola, pur sì necessario all'istituzione d'una vita schiettamente cristiana, non si faceva nei Capitoli parola alcuna”, in T. VENTURI, *Storia della Compagnia*, 325-326.

<sup>218</sup> *Au* 73; «Y así se partió para París solo y a pie, y llegó a París por el mes de Hebrero, poco más o menos; y según me cuenta, esto fué el año de 1528 ó de 27. Púsose en una casa con algunos hespañoles, y iba a estudiar humanidad a Monteagudo. Y la causa fué, porque, como le había hecho pasar adelante en los estudios con tanta priesa, hallábase muy falto de fundamentos; y estudiaba con los niños, pasando por la orden y manera de París», in *Acta P. Ignatii*, MI FNI I, 464.

presenta Ignazio nella posizione in cui a lui sembri che il contesto accademico sia «il paradiso», in cui il maestro fosse Cristo, e i suoi colleghi, santi e apostoli: «Trovava conforto spirituale nel proporsi queste considerazioni: immaginava che il maestro fosse Cristo; a un condiscipolo dava nome san Pietro, a un altro san Giovanni, e così con i nomi di tutti gli apostoli»<sup>219</sup>.

Così non potrebbe non essere altro che un avvicinamento alle realtà divine, in cui gli altri, oltre che diventare frati, hanno il ruolo «santificante». Il contatto con Dio diventa, quindi, per Ignazio una relazione non più teorica, ma una che è vista nei rapporti profondi di obbedienza verso gli altri.

Sempre nel periodo degli studi parigini appare nella vita di Ignazio un altro evento che potrebbe essere inserito nella linea del discernimento di Ignazio, in stretto dialogo con Dio.

Il testo autobiografico presenta Ignazio che «puso hartas diligencias por hallar amo», cerca un padrone per sostenere il suo percorso accademico a Parigi. Questo processo diventa un vero dibattito interiore verso un discernimento davanti a Dio:

Fece tutto il possibile per trovare un padrone: ne parlò con il baccelliere Castro, con un frate certosino che conosceva molti maestri, e con altri ancora. Ma nessuno riuscì mai a trovargli il lavoro che cercava. Non trovava proprio nessuna soluzione. Infine un frate spagnolo un giorno gli disse che sarebbe stato meglio andare ogni anno in Fiandra: in due mesi, o anche meno, poteva ricavarne tanto da mantenersi agli studi per tutto l'anno. L'espediente, dopo averlo considerato davanti a Dio, gli parve buono<sup>220</sup>.

Dopo aver presentato a Dio questo quesito, Ignazio sembra che abbia trovato la soluzione per la sua problematica sull'equilibrio tra lo studio e il mantenimento necessario a Parigi<sup>221</sup>.

---

<sup>219</sup> *Au* 75; «Y hacía esta consideración consigo y propósito, en el qual hallaba consolación, imaginando que el maestro sería Cristo, y a uno de los escolares ponía nombre S. Pedro, y a otro S. Juan, y así a casa uno de los apóstoles», in *Acta P. Ignatii*, MI FN I, 466.

<sup>220</sup> *Au* 75-76; «habló por una parte al bachiller Castro, y a un frayle de los Cartuxos, que conocía muchos maestros, y a otros, y nunca fué posible que le hallasen un ano. Y al fin, no hallando remedio, un frayle hespañol le dixo un día que sería mejor irse casa año a Flandes, y perder dor meses, y aun menos para traer con qué pudiese estudiar todo el año; y este medio, después de encomendarle a Dios, le pareció bueno», in *Acta P. Ignatii*, MI FN I, 466. Ignazio non si allontana da Dio, ma si osserva come raccomanda tutto a lui. Questo è un discernimento che ha due radici. Da una parte, Ignazio vuole trovare un padrone e, dall'altra parte, pose questa domanda a Dio e cerca un dialogo di discernimento.

<sup>221</sup> Ignazio si trova nella situazione di cercare una soluzione alla problematica del mantenimento, dato che lui ha avuto l'intenzione di implicarsi totalmente nello studio e non aver più altre dispersioni secondarie. Finalmente, «Ignazio trova la soluzione del problema del suo mantenimento a Parigi attraverso il consiglio di un frate spagnolo, non

È interessante intanto vedere l'avvicinamento di Ignazio a Dio, che diventa un autentico e profondo esame di discernimento, in cui il Maestro di Loyola si lascia continuamente educare dal suo Signore.

Il processo educativo e pedagogico di Parigi ha avuto un influsso iniziale positivo su Ignazio ed egli comprende finalmente che una vera implicazione nell'approfondire il programma filosofico e teologico deve essere una realtà prioritaria non solo per l'aspetto educativo in sé, ma soprattutto per servire meglio Dio e la sua Chiesa. Anche per questo motivo, Ignazio torna alla scuola dell'ascolto di Dio e del lasciarsi abbandonare nella comunicazione provvidenziale<sup>222</sup>.

Le sfide di Ignazio a Parigi, quindi, possono essere interpretate alla luce della sua obbedienza alla chiamata di Dio, che invita Ignazio a percorrere un itinerario di formazione a un'età non tanto appropriata per lo studio. Con tutto ciò, Ignazio abbraccia l'«offerta» del Signore e si lancia nello sconosciuto con tutta la sua forza, anche essendo povero. Quest'atteggiamento potrebbe essere visto come una prova, in cui Ignazio

---

senza – però – averlo vagliato e considerato attentamente di fronte a Dio in un vero discernimento spirituale», in IGNAZIO DI LOYOLA, *Autobiografia*. Commento di M. COSTA, 304; C. DE DALMASES, *Il Padre Maestro Ignazio*, 116-117.

<sup>222</sup> Jesus Granero sostiene anche lui l'importanza degli studi nell'ottica del servizio di Dio: «Esto (Ignazio) supone que los estudios se hacen con esta intención de servir sólo a Dios y de prepararse para entregarse después al ministerio apostólico en favor de las almas. Es decir, que no se pretende con el estudio interés humano alguno, ni siquiera la satisfacción o el contentamiento propio que puede redundar del progreso en el ejercicio intelectual», in J.M. GRANERO, *Espiritalidad ignaciana*, 130. L'importanza dello studio, combinato con la preghiera e la devozione, si trova molto bene sviluppato nelle Costituzioni: «Todos tenga este juicio lleno, que la mejor obra que pueden hacer en los colegios y más grata a Dios N.S. es el bien estudiar. Y que, come en la oración y contemplación a sus tiempos, Dios se sirve por la caridad donde proceden, así se sirve mucho del estudiar en cualquiera facultad, cuando puramente por amor suyo estudia. En manera que, aunque la persona nunca llegue a ejercitar su estudio en beneficio de las ánimas, la misma obra del estudiar, formada de obediencia y caridad, donde procede, es ante Dios nuestro Señor grandemente meritoria y agradable y aceptada por gran servicio. Así que téngase este juicio entero, que no se puede hacer cosa en el estudio mejor que estudiar y consígase grande deliberación y firme de ser muy de veras estudiante de Cristo y por Cristo y no del mundo, ni por él», in MONUMENTA IGNAZIANA, *Sancti Ignatii de Loyola*, 182, (D'ora in poi Co). In questa luce potrebbe essere visto anche Ignazio che percepisce come la sua esperienza parigina implicata nello studio diventi un *locus theologicus* in cui Dio parla a lui, diventi un tempo di grazia e di comunicazione, un *kairos*: «en este tiempo le trataba Dios de la misma manera que trata un maestro de escuela a un niño, enseñándole», in *Acta P. Ignatii*, MI FN I, 400.



viene «provato» nella scuola dell'umiltà, un «tocco» di Dio molto profondo per la sua vita.

Con il fatto di entrare nella pedagogia divina, in cui l'umiltà ha il luogo prioritario, Ignazio prosegue sul cammino dell'ascolto e dell'abbandonarsi totalmente alla provvidenza. Essere nel bisogno non fu per Ignazio un pretesto di lamento o di scoraggiamento, ma uno stimolo per progredire nel cercare le modalità migliori per servire il Signore.

Un altro momento parigino, in cui Ignazio agì come un autentico figlio «toccato» ed educato da Dio, è stato quello in cui gli venne detto che la persona che l'aveva delapidato a Parigi era ora ammalata a Rouen<sup>223</sup>.

Sembra che Ignazio, dopo aver fatto un'esperienza di perdono nella scuola della misericordia divina, non cercò un rimprovero per il suo fratello, ma, sapendo che era ammalato a Rouen, egli si avviò prontamente verso la persona colpita dalla malattia.

Si osserva così il sentimento interiore di Ignazio, che si lascia penetrare dall'amore di Dio per il suo prossimo, e desidera essergli di aiuto. Ignazio non perde l'aspetto caratteristico gesuita fondamentale della misericordia e del sostegno degli altri e per diventare un *altro samaritano*.

Il testo autobiografico presenta il pellegrino che diventa ansioso del fatto di andare incontro al suo delapidatore. Ignazio, in un certo senso, si identifica con il dolore e la sofferenza del suo compagno, e si agita prima di partire per il viaggio da Parigi a Rouen<sup>224</sup>. Perciò, egli non accetta soltanto di andare incontro al suo compagno, ma progetta anche di avviarsi verso di lui scalzo e senza aver cura del suo sostentamento fisico<sup>225</sup>. Questo

---

<sup>223</sup> Au 79; *Acta P. Ignatii*, MI FN I, 470.

<sup>224</sup> Au 79; *Acta P. Ignatii*, MI FN I, 470.

<sup>225</sup> Ignazio riprende il senso loyolano dell'ascesi e della mortificazione. Questa dinamica potrebbe essere interpretata nella chiave del rapporto Ignazio-Dio, in cui il Maestro di Loyola vuole entrare in forte legame con la divinità tramite il perdono e la misericordia verso il suo compagno. Maurizio Costa crea una vera interpretazione dell'episodio, focalizzando l'aspetto del discernimento: «... si sovrappongono almeno due elezioni: l'una riguarda propriamente l'attuazione del desiderio di visitarlo e di aiutarlo, l'altra il *modo* di attuare il viaggio, cioè l'andare scalzo, senza mangiare e bere, in spirito di penitenza. La prima elezione non necessita di un vero processo di discernimento... Ignazio è principalmente ed evangelicamente mosso da un motivo di carità e di aiuto fraterno, e da uno spirito che rasenta l'ingenuità [...]. Questa seconda motivazione permette di vedere come, nell'animo di Ignazio, l'increscioso episodio della dilapidazione delle sue risorse finanziarie da parte del compagno spagnolo, a distanza di un anno e mezzo dal fatto, non avesse minimamente scalfito la buona impressione inizialmente ricevuta da quell'uomo... Si tratta di uno stile fatto

non è altro che una donazione e specchio di un'esperienza della misericordia divina, un'immagine del padre che va incontro al suo figlio.

Pare che i momenti in cui l'anima di Ignazio è stata «toccata» da Dio diminuirono nel periodo degli studi. Anche se questo fosse vero, «il pellegrino della volontà di Dio continuava il proprio cammino nel compiere la volontà divina nella sua vita, manifestata fino a quel punto»<sup>226</sup>.

Un ultimo evento rilevante della vita interiore di Ignazio, che sembra sia stato un momento di fuoco e di incontro spirituale con il Signore, fu il voto di Montmartre.

Il testo autobiografico non scende molto ai dettagli riguardo a questo momento di Montmartre, ma il voto si fonda sulle promesse trovate nel testo seguente:

Et già a questo tempo erano tutti deliberati di quello che havevano da fare, cioè: di andare a Venetia et a Hierusalem et spender la vita sua in utile delle anime; et se non gli fosse data licentia di restare in Hierusalem, ritornarsene a Roma et presentarsi al vicario di Cristo, acciò gli adoperasse dove giudicasse esser' più a gloria di Dio et utile delle anime<sup>227</sup>.

Dopo i forti ed intensi momenti vissuti per la sua formazione accademica a Parigi, Ignazio, avendo già «creato» un gruppo di compagni, avrà l'occasione di vivere una certa comunione spirituale-ecclesiale. A causa della sua scarsa salute, gli sarà consigliato dai medici di tornare a respirare un po' di aria natale. Con tutto ciò prima di lasciare la capitale francese, Ignazio e i suoi compagni fanno una grande promessa<sup>228</sup>, che avrà conseguenze positive non soltanto per ognuno di loro, ma anche per la futura Compagnia.

Sarebbe meglio precisare anche alcuni dettagli del contesto generale in cui visse il voto, presentata più minuziosamente nella *Epistolae Broët*<sup>229</sup> e nella *Bobadillae Monumenta*<sup>230</sup>:

principalmente di bontà, di amicizia e di aiuto fraterno nelle difficoltà», in IGNAZIO DI LOYOLA, *Autobiografia*. Commento di M. COSTA, 314.

<sup>226</sup> M. RUIZ JURADO, *Il pellegrino della volontà*, 118.

<sup>227</sup> *Au* 85; *Acta P. Ignatii*, MI FNI, 480.

<sup>228</sup> Si osserva facilmente che i suoi pensieri e progetti (Gerusalemme e l'aiutare le anime) si «transferiscono» anche ai suoi compagni e così diventano «una sola cosa» nei pensieri. Un'unità che rispecchia senz'altro la sua forte esperienza di fede e di abbandono nel cercare la volontà divina e il bene degli altri.

<sup>229</sup> MONUMENTA HISTORICA SOCIETATIS JESU, *Epistole PP. Paschassi Broëti*, (D'ora in poi *Mon. Broët*).

<sup>230</sup> MONUMENTA HISTORICA SOCIETATIS JESU, *Bobadillae Monumenta*, (D'ora in poi *Mon. Bobad.*).

Votum autem, si recte memini, primo nuncupatum est anno 1534, die Augusti 15, et eodem beatae Mariae Virginis Assumptioni sacro, quam quidem Virginem cuncti patres fautricem hac in re, adiutricem atque aduocatam apud filium Iesum dominum nostrum susceperunt: deprecatores etiam adhibentes B. martyrem Dionysium, cuius in sacra quadam aedicula vota haec primo fuerunt emissa<sup>231</sup>.

Un'altra presentazione in cui viene mostrato il momento del voto di Montmartre dei compagni di Ignazio è la seguente: «Y ansí deuemos hazer los de la Compagnía, máximo los que allí nos allamos, que Xpo. y su sancta Madre nos tomaron por hijos suyos, y padres de tan gran Compagnía. Sit Deus benedictus, y su santa Madre in secula seculorum. Amen»<sup>232</sup>.

Diventa molto chiara non solo l'importanza per tutti i compagni presenti all'evento, ma anche la forte importanza per il mondo interiore di Ignazio. D'ora in poi non avrà soltanto i pensieri «vani», ma avrà un pilastro su cui fondare il suo «fare». Un *fare*, d'ora in poi, comunitario e ancorato nel rispondere continuamente ai «tocchi» di Dio.

Il periodo parigino ebbe un grande influsso per Ignazio: ha finito un percorso educativo e pedagogico e ha avuto un proficuo momento di aiutare le anime e di mettere i fondamenti di un gruppo internazionale.

La relazione di Ignazio con Dio si maturò visibilmente ma, con tutto ciò, la sua visione sulla sofferenza non è cambiata, anzi portata ad altri livelli: «non è cambiata la sua certezza che solo attraverso persecuzioni e difficoltà, nell'abnegazione<sup>233</sup> e nella povertà totali, si riesce a realizzare il progetto di Dio»<sup>234</sup>.

Il percorso di formazione umana e spirituale di Ignazio a Parigi avrà il suo compimento a Venezia con l'ordinazione sacerdotale, e così il Pellegrino riesce ad attuare la promessa fatta nella capella di Montmartre.

#### 4.3. *La Storta e la vetta mistica*

Dopo aver fatto il viaggio in Spagna, Ignazio si reca a Venezia per incontrare i suoi compagni e cercar di fare il pellegrinaggio spirituale e «pastorale» a Gerusalemme. Sembra che la sua promessa parigina non si sia potuta attuare nel modo primariamente voluto, e, per questo motivo, Ignazio si indirizza sul cammino verso Roma, per mettersi al servizio totale del Papa.

---

<sup>231</sup> *Mon. Broët.*, 458.

<sup>232</sup> *Mon. Bobad.*, 498. Si parla di una lettera del Padre Francesco Borgia per Bobadilla, nel 1569, dopo tanti anni del loro voto.

<sup>233</sup> J. DE GUIBERT, *The Jesuits*, 141.

<sup>234</sup> M. RUIZ JURADO, *Il pellegrino della volontà*, 120.

Il momento *La Storta*<sup>235</sup> fu uno di grande importanza non soltanto per Ignazio ma anche per tutta la Compagnia. Però prima di analizzare l'episodio mistico, sarebbe opportuno fare un'*anamnesi* di un passaggio autobiografico in cui Ignazio si trova a Vicenza e viene «visitato» e «toccato» dal Signore:

In quel tempo che fu a Vicenza hebbe molte visioni spirituali, et molte visioni spirituali, et molte quasi ordinarie consolationi; et per il contrario quando fu in Parigi; massime quando si incominciò a preparare per esser sacerdote in Venetia, et quando si preparava per dire la messa, per tutti quelli viaggi hebbe grandi visitationi sopranaturali, di quelle che solea havere stando in Manresa<sup>236</sup>.

I momenti di «cima» spirituale si intensificano dopo che Ignazio diventò sacerdote, e sembrò che riprendesse i periodi di grandi consolazioni vissuti a Manresa. Ignazio visse anche un tempo di «preparazione» per il lungo e duro itinerario a Roma.

Recandosi come sacerdote nella Città Eterna, insieme con i suoi compagni, egli si prepara con la preghiera mariana di essere messo con Gesù. La scelta deliberata di non celebrare la messa prima di un anno fu una con implicazioni spirituali e riguarda il suo atteggiamento profondo verso la Madonna e non è un puro caso che lui celebrasse la sua prima Santa Messa<sup>237</sup> nella Basilica di Santa Maria Maggiore a Roma: «haveva deliberato, dipoi che fosse sacerdote, di stare un' anno senza dire messa, preparandosi et pregando la Madonna che lo volesse mettere col suo figliuolo»<sup>238</sup>.

Diventa chiaro che il suo avvicinamento alla Madonna sia legato al fatto di essere messo con suo Figlio. La preghiera di Ignazio diventa una preghiera che domanda un sostegno, un aiuto per poter continuare la volontà divina e i progetti cominciati non più individualmente, ma in «compagnia» degli altri.

---

<sup>235</sup> Per un approfondimento dell'argomento, si veda l'articolo di H. RAHNER, «Der Tatsächliche Verlauf», in cui si presenta non soltanto l'inquadramento storico dell'evento mistico di Ignazio, ma anche alcuni spunti di riflessioni che potrebbero essere di aiuto per un ulteriore studio.

<sup>236</sup> *Au 95; Acta P. Ignatii*, MI FN I, 494.496.

<sup>237</sup> In una lettera scritta da Ignazio ai Signori di Loyola, nel 2 febbraio 1538, si potrebbero trovare le sue parole, in cui descrive il suo desiderio di essere vicino a Maria e Gesù, celebrando la sua prima Messa in una Cappella con il Presepe nella Basilica Santa Maria Maggiore: «El día de Navidad pasada, en la iglesia de nuestra Señora la Maior, en la capilla, donde está el pesebre donde el niño Jesús fué puesto, con la su ajuda y gracia dixé la mi primera misa», in *MONUMENTA IGNAZIANA, Epistolae et Instructiones*, Tomus Primus, Matriti 1903, 147, (D'ora in poi *Epp.*).

<sup>238</sup> *Au 96; Acta P. Ignatii*, MI FN I, 496.

Una «strana preghiera»<sup>239</sup> quella di voler «essere messo vicino al Figlio»<sup>240</sup>, ma Ignazio chiede questo come una sorta di profezia per l'intero futuro del gruppo degli amici di Gesù. Il testo autobiografico, che riguarda la visione di Ignazio la *La Storta* sembra che sia sottilmente semplice e non generoso nell'offrire alcuni dettagli:

Et essendo un giorno, alcune miglia prima che arrivasse a Roma, in una chiesa, et facendo oratione, ha sentita tal mutatione nell'anima sua, et ha visto tanto chiaramente che Iddio Padre lo metteva con Cristo, suo figliuolo, che non gli basterebbe l'animo di dubitare di questo, senonchè Iddio Padre lo metteva col suo figliuolo<sup>241</sup>.

Con tutto ciò, si possono intravedere due elementi di grande crescita spirituale di Ignazio, in cui egli entra nel profondo rapporto con il Padre e il Figlio: l'avvicinamento al Padre e al Figlio e la forte conferma del suo itinerario nel seguire più profondamente la volontà divina.

---

<sup>239</sup> Sembra chiaro che Ignazio sente il bisogno di essere messo con il Figlio, per poter non soltanto gustare dell'unione con Cristo, ma anche poter donare continuamente e progressivamente agli altri la gioia della parola che diventa relazione. Ruiz Jurado continua la sua analisi dicendo: «Ignazio, anche dopo i suoi studi, continuava a essere il pellegrino della volontà di Dio, che adora Dio nel santuario del mondo e chiede la luce e la grazia per trovare la manifestazione attuale della volontà di Dio nella sua vita e per realizzarla pienamente», in M. RUIZ JURADO, *Il pellegrino della volontà*, 141. Quindi, il «tocco» di Dio, tramite la preghiera e linguaggi liturgici, si attua nella vita di Ignazio ed egli cerca di rispondere continuamente con un aroma sempre nuova.

<sup>240</sup> Ignazio sembra che si sia ispirato a una parte della preghiera medioevale *Anima Christi* – «et pone me iuxta te», letta a Loyola e imparata a memoria. Anche se la preghiera iniziale dell'*Anima Christi* soffrì tanti cambiamenti, Ignazio la prese e la fa diventare un profondo desiderio mistico, in R. GARCÍA-VILLOSLADA, «Anima Christi», 119-144.

<sup>241</sup> *Au 96; Acta P. Ignatii*, MI FN I, 496.498. Alcuni dettagli riguardo alla promessa di Gesù per Ignazio la propone Lainez, dicendo: «Venendo noi a Roma per la via di Siena, nostro Padre, come quello che aveva molti sentimenti spirituali, et specialmente nella sanctissima Eucharistia, che egli ogni giorno pigliava, sendoli amministrata o da maestro Pietro Fabro, o da me, che ogni giorno dicevamo messa, et egli no; mi disse che gli pareva che Dio Padre gl'imprimesse nel cuore queste parole: - Ego ero vobis Romae propitius -. Et no sapendo nostro Padre quel che volesseno significare, diceva: - Io non so che cosa sarà di noi, forse che saremo crocifissi in Roma -. Poi un'altra volta disse che gli pareva di vedere Christo con la croce in spalla, et il Padre Eterno apresso che gli diceva: - Io voglio che Tu pigli questo per servitore tuo -. Et così Gesù lo pigliava, et diceva: - Io voglio che tu ci serva», in MONUMENTA IGNATIANA, *Fontes Narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu Initiis*, Tomus II, Romae 1951, 133, (D'ora in poi FN II).

La grazia ricevuta da Ignazio fu interpretata<sup>242</sup> in tanti modi, però nello studio presente, l'attenzione cadrà con priorità sull'importanza dell'evento per la vita interiore di Ignazio.

Già avendo vissuto tempi di grande consolazione a Venezia e Vicenza, Ignazio avrà l'occasione, nella Cappella presso *La Storta*, di poter essere toccato di nuovo e così profondamente dal Signore<sup>243</sup>.

È interessante osservare la «risposta» di Dio, proprio quando Ignazio aveva già fatto un «percorso» di orazione in cui domanda fortemente di essere messo con Cristo. La risposta non è soltanto una conferma del percorso di Ignazio, ma anche un inizio di un cammino di sofferenza, di prova e di «via crucis». Esser messo con Cristo, visto con la Croce sulle spalle, significa che Ignazio avrà da percorrere un itinerario non più di semplice maturazione, ma di maturazione nella sofferenza, nel *gustare e sentire* le prove con uno sguardo di Gesù.

Il fatto di essere messo con Cristo appare, nella prospettiva dell'avvicinamento del Figlio, come *una promessa di protezione* nei tempi che vivrà a Roma<sup>244</sup>.

D'altra parte, Gonçalves da Câmara non esita a chiarire la situazione di questo processo di rivelazione divina. Egli è cosciente del fatto che Ignazio ebbe una profonda grazia in quel luogo; ed è anche cosciente della scarsità dei dettagli offerti da Ignazio, ma nonostante questo scriverà nel *Racconto* le seguenti parole:

Et io, che scrivo queste cose, dissi al pelegirino, quando questo mi narrava, che Laynez raccontava questo con altra particolarità, secondo haveva intenso. Et lui mi disse, che tutto quello dicea Laynez stava il uero, perché lui non si ricordava tanto particolarmente; ma che all'hora quando lo narrava sa certo che non ha detto senon la verità. Questo medesimo mi disse in altra cose<sup>245</sup>.

Dalle parole di Câmara escono fuori due interpretazioni. Da una parte, sembra che lui si sia impaurito della potenza dell'evento *lastortiano*, e per questo motivo si «assicura» ripetendo le parole di Ignazio sul racconto *laineziano*. D'altra parte, Gonçalves sembra insicuro del racconto di

---

<sup>242</sup> IGNAZIO DI LOYOLA, *Autobiografia*. Commento di M. COSTA, 382-385; R. GARCÍA-VILLOSLADA, *Sant'Ignazio di Loyola*, 495-499.

<sup>243</sup> J.M. GRANERO, *Espiridualidad ignaciana*, 181-183.

<sup>244</sup> Su questo fatto dell'avvicinamento a Cristo, Maurizio Costa propone un'espressione che fa risplendere l'aspetto del rapporto consolante e filiale tra Ignazio e Dio: «la promessa della protezione divina», in IGNAZIO DI LOYOLA, *Autobiografia*. Commento di M. COSTA, 384.

<sup>245</sup> *Au 96; Acta P. Ignatii*, MI FN I, 498.

Ignazio e vuole contribuire per poter chiarificare la potenza della rivelazione nella Cappella della *La Storta*.

Ambedue le interpretazioni prendono un senso spirituale, ossia si osservano due fatti: l'impotenza umana di poter presentare un evento divino<sup>246</sup> e la «necessità» del continuo spiegamento dell'evento, come non bastassero mai le parole per evidenziarlo. Questo si osserva nell'atteggiamento di Gonçalves, ma soprattutto in quello di Ignazio, in cui rapidamente egli propone il racconto di Lainez, per un più completo panorama della storia dell'evento.

Le parole ricordate da Lainez: «Voglio che tu ci serva»<sup>247</sup>, trovate nel racconto di Lainez, non sono altro che un'unione ignaziana-cristica sugli aspetti più del *fare*, che dell'*essere*. Ignazio è invitato ora ad entrare nella dinamica *pastorale*-divina, di servire il mondo servendo la Trinità.

L'accento cadrà, quindi, non più sulla trasformazione interiore o la formazione pedagogica di Ignazio, ma sul perfezionamento dell'amore e del servizio per gli altri. Su questo punto, Karl Rahner propone una prospettiva più «energetica», in cui Ignazio viene aiutato da Dio per poter sentire le sue parole<sup>248</sup>.

Sembra autentico pensare che Ignazio abbia ricevuto una grazia di cui, in un certo senso non gli era estranea. Ignazio ha vissuto un forte legame con il Signore, innanzitutto dopo gli eventi pamplonesi e loyolani. Il suo percorso di purificazione e di illuminazione, di incontro della Terra Santa e il lungo cammino sulle *terre accademiche* ebbero un grande influsso nel cuore di Ignazio<sup>249</sup>.

---

<sup>246</sup> Si sta davanti ad un evento che sembra essere ispirato a San Paolo, in cui egli non sa se stava «in corpo» o «fuori del corpo». L'incontro uomo-Dio è sempre uno inspiegabile e scarsamente presentabile con delle parole.

<sup>247</sup> MI *FN* II, 133; H. RAHNER, «La vision de saint Ignace», 48-65; M. RUIZ JURADO, «La pobreza en el carisma», 47-64; R. ROUQUETTE, «Essai critique sur les sources», 34-61; 150-171.

<sup>248</sup> «La Storta it is a mystical elevation of all this power of love, all the powers if his soul are suddenly as if raised up by the divine power. And in this state, he perceives interiorly how the Father has heard his prayer: the sentence the eternal Father speaks to him: "Ego ero vobis Romae propitius" is impressed in his heart», in H. RAHNER, *The Vision of St. Ignatius*, 65.

<sup>249</sup> La complessità degli eventi che Ignazio abbia avuto fino al momento *La Storta* integra anche le relazioni con gli altri (inclusendo la sua famiglia) e con se stesso. La maturazione di Ignazio si fonda nell'avvicinamento a Dio e nel «tocco» con cui il suo Signore lo segna in modo così profondo. Riprendendo il suo percorso, non è altro che una rimemorizzazione dei momenti di grandi grazie e di forti esperienze spirituali.

Quindi, ci si può domandare: che tipo di «mutazione d'anima» e che percezione ha avuto Ignazio per la sua vita interiore, nella prospettiva dell'esperienza di Dio, di quest'incontro forte con la divinità?

Ci sono alcune interpretazioni del senso profondo della visione<sup>250</sup>, che sembrano avere il ruolo di offrire un senso «pratico» di essa. In definitiva, Ignazio aveva bisogno di una «spinta» per potersi implicare totalmente negli eventi futuri di Roma.

Non si potrebbe dimenticare che Ignazio fu sacerdote (anche se non abbia celebrato nessuna Messa), e la visione potrebbe essere vista come una *rivelazione sacerdotale*, nel senso che Ignazio fu messo vicino a Gesù come un miglior avvicinamento alla volontà del Figlio. Questo non significa che Ignazio non abbia avuto fin in quel punto un accostamento alle Persone divine; però dopo quell'evento, Ignazio riprende l'aspetto social-pastorale con più forza, da una parte, e si lascia confermato direttamente da Gesù, dopo tante preghiere a Maria, dall'altra.

La bellezza di questa visione non si potrebbe vedere soltanto nella «praticità» dell'evento, ma anche nell'attesa di una missione «ufficiale», in cui Ignazio si dovrà impegnare<sup>251</sup>.

Perciò, non è possibile minimizzare il fatto dell'influenza interiore di questa visione per Ignazio, un nuovo sacerdote che cerca avvicinarsi continuamente non soltanto a Dio, ma anche alla Chiesa e agli altri. La cima delle esperienze mistiche di Ignazio arriva al suo punto in cui si integrano tutte l'esperienze di grande avvicinamento e «tocco» divino. Come si potrebbe analizzare questo «incontro» di Ignazio con Dio? E come si lascia Ignazio «toccato»?

Due domande che potrebbero essere fondamentali non soltanto nella prospettiva dell'esperienza spirituale di Ignazio con quel luogo di rivelazione divina, ma anche nella prospettiva «taborica» dell'evento mistico.

Come elemento che potrebbe rispondere generalmente ad ambedue le domande, sembra che sia basilare puntare sul fatto che Ignazio non parla di

---

<sup>250</sup> Jesus Granero sostiene di più il senso del *sostegno* per gli eventi futuri che accadranno a Roma, in J.M. GRANERO, *Espiridualidad ignaciana*, 181-183; García-Villoslada propone il senso dell'incoraggiamento per la preparazione della sofferenza, in R. GARCÍA-VILLOSLADA, *Sant'Ignazio di Loyola*, 495-499; e Ruiz Jurado considera che il senso sia più quello di «chiarire il posto che Dio voleva per lui», in M. RUIZ JURADO, *Il pellegrino della volontà*, 120.

<sup>251</sup> R. GARCÍA-VILLOSLADA, *Sant'Ignazio di Loyola*, 499.



questo evento con grandi dettagli. Di più le ha usate per presentare l'evento di illuminazione di Cardoner.

Questo è un fatto che si inquadra nell'autentica umiltà e discrezione dell'uomo-*lastortificato*, Ignazio. Egli ha cercato sempre di tenere un profilo basso, per poter così «lottare» contro la vanagloria e contro l'orgoglio. Comunque sia, un evento così importante per lui e per la Compagnia, non poteva rimanere così «desertico».

L'interpretazione della visione *La Storta* che, nella presente ricerca, prende forma di una *trasformazione-illuminazione-unione* in e con Dio, rimane un punto capillare del vedere ancora una volta il carattere di Ignazio, che fu «sottoposto» ad una visione intellettuale «clare et distincte, ita ut quasi intuitive videatur»<sup>252</sup>.

Perciò, la giusta interpretazione sarebbe nel vedere la visione *La Storta* con la chiave di lettura di Manresa, in cui Ignazio fu illuminato. Si riprende così l'aspetto dell'illuminazione *intellettuale* di Ignazio verso un'unione profonda con la Trinità e una sottomissione totale a Gesù.

In questo cerchio di luce, Ignazio non soltanto si «scalza» dal suo egoismo e vanagloria, ma cerca di passare il suo «mar rosso», lasciando indietro tutte le imperfezioni e peccati. Si lascia totalmente «toccato» da questa visione mistica, in un certo senso, essere «bisognoso» del *tocco* divino, non sapendo che cosa succederà nella Città Eterna. Questo tocco di Dio sarà per Ignazio un grande rafforzamento e una profonda conferma del suo itinerario di perfezionamento nell'amore.

Karl Rahner cerca di sintetizzare l'evento esperienziale di *La Storta* mettendo in rilievo in binomio passato-presente, che sembra, in un certo senso, incompleto<sup>253</sup>.

---

<sup>252</sup> Riguardo alle visioni mistiche, la certezza e la chiarezza non sembra che siano un fatto nuovo per Ignazio, ma il fatto di «sentire» interiormente e intimamente le parole del Padre e del Figlio, porta ad un'interpretazione più intellettuale, che «mistica», cf. D. ÁLVAREZ DE PAZ, *Opera omnia*, 603-604.

<sup>253</sup> «The Vision of La Storta is, in fact, a summary of the whole mystical experience of the saint – and at the same time of his spiritual teaching in general, since everything he outlined and wrote down in the Book of Spiritual Exercises was painted from the depths of his mystical graces. And the last picture from the La Storta vision is like a symbolic summary of his whole past life of grace since the first gift of the contemplation of the Holy Trinity. At the same time also, it was like the seed of the content of his teaching and mysticism as they developed in the coming years of the shaping of the Constitutions and the mature mysticism of his last years, of the Cross-laden Jesus who in the presence of the eternal Father says to Ignatius: “I want you to serve us”», in H. RAHNER, *The Vision of St. Ignatius*, 100.

William Bangert sostiene, approssimativamente, la stessa idea della fede e della speranza di cui c'era l'attesa da parte di Ignazio.<sup>254</sup>

La formazione complessa di Ignazio è sommariamente presentata da Donatien Mollat che conclude con la visione di *La Storta*, ponte mistico tra *essere e fare*, tra *ascoltare e parlare*, tra *sentire ed essere toccato da Dio*.<sup>255</sup>

In fine, l'amore è la virtù principale che sta alla base dell'evento *La Storta*. Ignazio si lascia amato e ama profondamente il progetto di Dio con un amore non teorico, ma abbandonandosi nel fare quello che sembra sia *inumano*: non avere più la supremazia della sua persona, ma lasciarsi condurre in ogni istante dalla provvidenza divina.

## Conclusione

Avendo già cercato di fare il percorso di scoperta e di analisi spirituale di alcuni momenti dell'esperienza spirituale di Ignazio, tracciato sottilmente nella sua *Autobiografia*, si desidera ora osservare e puntare le linee conclusive di questo cammino. Si è cercato finora di leggere, quindi, con uno sguardo spirituale, alcuni momenti forti del suo scritto autobiografico.

Da questo processo analitico-spirituale, sembra che risultino tre elementi che riuniscono la prospettiva unitaria dell'esperienza spirituale di Ignazio, molto complessa e accattivante: ossia la conversione, la confessione e la conformità con la volontà di Dio.

Il primo elemento della «trilogia» è l'aspetto che riguarda la sua conversione qualitativa. La qualità della sua conversione si osserva facendo semplicemente un breve paragone tra la vita di Ignazio prima dell'evento di

---

<sup>254</sup> «The vision left Ignatius with an increased desire that his little band be known as the Society of Jesus and with a deeper confidence in God's protection regardless of what Rome might have in store for them», in W.V. BANGERT, *To the Other Towns*, 299.

<sup>255</sup> «Egli l'ha introdotto nel suo mistero. A Loyola e a Montserrat il Maestro ha sedotto la sua immaginazione cavalleresca e ha infiammato la sua volontà. A Manresa, il Verbo, creatore e luce del mondo, ha abbagliato e come rifiuto il suo spirito. A Gerusalemme, a Salamanca e a Parigi, il Salvatore povero umile gli ha aperto la strada passo passo. A *La Storta* il Crocifisso, stringendolo a sé, l'ha introdotto nel mistero sacerdotale dell'amore redentore e gli ha preso per sempre il cuore. Ignazio è ora maturo per l'ultima tappa, verso la quale una forza irresistibile lo spinge sin da Manresa: *aiutare le anime*; da ora sino alla fine della vita sta per essere strettamente associato, a Roma, al mistero di Cristo e della Chiesa... Cooperare nella Chiesa all'opera di Cristo, consumarsi nella Chiesa al servizio delle anime riscattate da Cristo, essere a disposizione del vicario di Cristo, vivere e respirare soltanto per procurare nella Chiesa e per mezzo della Chiesa la lode e la gloria di Gesù Cristo nostro Redentore, questo è l'unico ideale di Ignazio», in D. MOLLAT, «Le Christ dans l'expérience spirituelle», 23-47.

Pamplona e dopo la ferita. La vita cristiana pre-pamplonese del «neo-convertito» si inquadra perfettamente nel paragrafo di Apocalisse 3,15-19<sup>256</sup>, in cui Ignazio, pur essendo un uomo della Chiesa, viveva una vita trascurata nel cercare onore e godersi delle vanità del mondo.

L'evento pamplonese «radiografia», quindi, l'anima di Ignazio e la sua esperienza e lo trasforma da un essere «disgraziato, miserabile, povero, cieco e nudo», in uno che cammina sulle orme di Gesù, cercando la grazia, ricco delle consolazioni di Dio e avendo già scoperto che l'ascesi non gli dà nessun frutto in assenza dell'intervento divino.

In questo cammino di approfondimento dell'autentica vita cristiana, Ignazio patisce e soffre non soltanto fisicamente – per la colpa della ferita pamplonese – ma anche interiormente: non pochi sono stati i momenti degli scrupoli, della lotta spirituale, del dolore per il suo passato così tanto impregnato dalla mondanità.

Avendo già lasciato indietro l'atteggiamento dell'«uomo vecchio», Ignazio si lancia ora sul pellegrinaggio del cercare e del fare la volontà di Dio. Quest'esperienza di conversione è caratterizzata fortemente dai suoi momenti particolari di consolazioni e di desolazioni.

Di conseguenza, l'esperienza di conversione di Ignazio si inquadra classicamente nel percorso del lasciarsi plasmare dalla volontà di Dio e l'accettare il nuovo cammino nella luce dell'ascolto, dell'abbandono e dell'umiltà.

La sua conversione, dunque, potrebbe essere inquadrata nelle quattro stagioni dell'anno<sup>257</sup>, in cui l'anima di Ignazio viene educata a capire che non tanto lo sforzo umano cura, santifica e unisce l'uomo con Dio, ma la risposta umana alla chiamata di Dio.

Il secondo elemento potrebbe essere individuato nella complessità della sua confessione. Da una parte si trova Ignazio messo ai piedi di Gesù nel vivere la sua confessione sacramentale, e d'altra parte, la sua vita diventa una continua confessione dei doni e delle grazie divine.

---

<sup>256</sup> «Io conosco le tue opere, che tu non sei né freddo né caldo. Oh, fossi tu freddo o caldo! Così, perché sei tiepido e non sei né freddo né caldo, io sto per vomitarti dalla mia bocca. Poiché tu dici: Io sono ricco, mi sono arricchito e non ho bisogno di nulla e non sai invece di essere disgraziato, miserabile, povero, cieco e nudo. Ti consiglio di comperare da me dell'oro affinato col fuoco per arricchirti, e delle vesti bianche per coprirti e non far apparire così la vergogna della tua nudità, e di ungerti gli occhi con del collirio, affinché tu veda. Io riprendo e castigo tutti quelli che amo; abbi dunque zelo e ravvediti».

<sup>257</sup> R.Z. FRITZ DE COL, «Radicarsi in Dio», 167-170.

Tale elemento dell'esperienza spirituale di Ignazio rivela, infatti, la parte intima della sua coscienza, che scopre e confessa la sua debolezza e la sua profonda impossibilità di godere la pace interiore con gli sforzi propri. Una confessione, dunque, più che teorica e orale, pratica e manifestata nelle sue attività inserite continuamente nella mentalità dell'orazione per aiutare le anime.

Cercare la volontà di Dio, in questa prospettiva ampia della confessione, si tradurrebbe per Ignazio in un sottile abbandono nelle mani di Dio e nell'«impiegare il suo tempo ad aiutare nella vita spirituale alcune persone che si rivolgevano a lui»<sup>258</sup>.

Sempre in quest'ambito della confessione si ritrovano le consolazioni e le illuminazioni mistiche di Ignazio, come quella del Cardoner che gli ha «aperto gli occhi»<sup>259</sup> e gli ha fatto capire «tanto le cose spirituali»<sup>260</sup>.

La confessione rimane un punto centrale non soltanto nella prospettiva della trilogia, ma anche della continua testimonianza di Ignazio che subì tutte le prove come una «confessione» del suo abbandono e come un segno di accettazione del nuovo cammino santificante.

Il terzo elemento, che potrebbe concludere la presente trilogia, può essere rappresentato dalla conformità con la volontà divina. In un certo modo, quest'elemento non soltanto racchiude dentro di sé gli altri due elementi, ma apre una nuova prospettiva della personalità di Ignazio: il suo desiderio di servire gli altri camminando sulle orme di Gesù. Questa impresa coraggiosa di Ignazio si rispecchierà nella sua esperienza futura, un'esperienza arricchita e penetrata dalla sofferenza, che si innesta così nella linea del voler imitare Gesù.

Lo sforzo spirituale di Ignazio, dopo le sue esperienze di ascesi e illuminazioni, si concentrerà, in questo modo, continuamente nell'essere conforme all'invito di Gesù ad una autentica vita cristiana, trasformando la sua vita in un «esperimento divino», abbandonandosi e lasciando il proprio io a favore degli altri e per la *diakonia* di Dio.

In fine, gli elementi componenti della trilogia presentata non hanno altro ruolo che essere un punto di partenza per una attualizzazione dell'autentico

---

<sup>258</sup> Au 26; «ayudar algunas almas, que allí le venían a buscar, en cosas espirituales», in *Acta P. Ignatii*, MI FN I, 398.

<sup>259</sup> Au 30; *Acta P. Ignatii*, MI FN I, 404.6.

Questa «apertura degli occhi», come evento mistico di Ignazio, ha avuto un grande influsso nell'esperienza spirituale per lui.

<sup>260</sup> Au 30; *Acta P. Ignatii*, MI FN I, 404.6.

modello spirituale di Ignazio collocato appropriatamente all'interno dell'ambito ecclesiale.



## CAPITOLO III:

### **«Libro de la Vida de la Madre Teresa»**

#### **Introduzione**

In questo capitolo si desidera entrare nella dinamica della *Vita* di Teresa con le stesse modalità con cui è stata fatta la lettura dello scritto autobiografico di Sant'Ignazio.

Conosciuto con il titolo di «Libro de la Vida», il testo autobiografico teresiano si presenta come un libro complesso che inquadra non soltanto il filo storico di Teresa d'Avila, ma anche i suoi aspetti spirituali e mistici, come vedremo più avanti.

Rimane sempre aperta la provocazione, quasi come una tentazione, di entrare subito in contatto con il testo. Per ora emergono due aspetti di questa «tentazione». La prima sarebbe la semplicità con cui si presenta il testo. Questo potrebbe apparire come un inganno perché la complessità e le interconnessioni della vita di Teresa si rispecchiano in modi molto sottili. Per questo specifico motivo, un approccio superficiale potrebbe danneggiare l'interpretazione del testo.

Il secondo elemento è costituito dalla chiave di lettura, dalla modalità e dal programma con cui il presente studio si avvicina al testo stesso. Avendo sempre presente il primo elemento, si potrebbe affermare che il programma dovrebbe tener conto della complessità del testo. Infine, la chiave di lettura principale della presente ricerca rimane l'esperienza di Dio, quale ricerca della conversione e comunicazione.

Santa Teresa d'Avila, con il nome originale di Teresa Sánchez de Cepeda y Aahumada, nasce il 28 marzo 1515 ad Avila, Spagna, in una famiglia cattolica numerosa: aveva, infatti, «tre sorelle e nove fratelli»<sup>1</sup>.

Le biografie scritte lungo i secoli potrebbero far scoprire una donna carismatica, piena di zelo per Dio e per la Chiesa. Non di rado si possono trovare biografie ben diverse l'una dell'altra, con diversi approcci che fortunatamente aprono una prospettiva panoramica sulla figura di Santa Teresa<sup>2</sup>.

Teresa d'Avila ebbe una vita piena di preghiera, di contemplazione e di esperienza continua con Dio. Lei ha cercato in modo molto naturale la presenza di Dio nella sua vita, nell'affidarsi sempre alle mani del Creatore. Nella sua vita si osserva una dottrina molto semplice, fondata sul Vangelo e sull'amore di Dio e del prossimo<sup>3</sup>.

Si può intravedere come Paolo VI abbia riportato proprio l'essenza della vita di Santa Teresa, mettendo in risalto la verità, la conformità e l'azione apostolica.

L'esperienza di Teresa con Dio si rende concreta tra il *provare* e il *vivere* nella libertà vista come dono. Perciò si può leggere nella *Vita* che Teresa accetta la via del Signore, scrivendo le parole: «Io l'ho provato; Dio ha condotto per questa strada la mia anima»<sup>4</sup>.

Queste esperienze stanno alla base della sua *Vita*, un libro da cui è molto distaccata e di cui il destinatario principale è Padre García de Toledo:

E così, ciò che può esservi in più del semplice racconto della mia vita, la signoria vostra lo tenga per sé, visto che ha tanto insistito perché manifestassi in qualche modo le grazie che

---

<sup>1</sup> Le sorelle si chiamarono Maria, Teresa e Juana e i fratelli Juan de Cepeda, Hernando de Ahumada, Rodrigo de Cepeda, Juan de Ahumada, Lorenzo de Cepeda, Antonio de Ahumada, Pedro, Jeronimo e Agustin de Ahumada, in TERESA D'AVILA, *Libro de la Vida*, 34.

<sup>2</sup> Come testi agiografici riguardo alla vita di Teresa si potrebbero trovare tante biografie. Si cerca intanto di ricordare le più note, secondo le aspettative del presente studio: M. AUCLAIR, *La vida de Santa Teresa*; E. REYNAUD, *Teresa d'Avila, La donna*; G. PAPASOGLI, *Fuoco in Castiglia*; T. ÁLVAREZ, *Cien fichas sobre Teresa*.

<sup>3</sup> Una sintesi molto coerente e precisa fece il Beato Paolo VI: «la dottrina di Santa Teresa d'Avila risplende dei carismi della verità, della conformità con la fede cattolica, dell'utilità per l'erudizione delle anime; e un altro possiamo particolarmente notare, il carisma della sapienza, che ci fa pensare all'aspetto più attraente e insieme più misterioso del dottorato di Santa Teresa, all'influsso cioè della divina ispirazione in questa prodigiosa e mistica scrittrice», estratto dall'Omelia del Santo Padre Paolo VI nel giorno della proclamazione di Santa Teresa come Dottore della Chiesa.

<sup>4</sup> *Vita* 22,11; «Esto he probado. De este arte ha llevado Dios mi alma, in TERESA D'ÁVILA, *Libro de la Vida*, 221.



Dio mi fa nell'orazione, se sarà conforme alle verità della nostra santa fede cattolica; e se invece non lo fosse, la signoria vostra lo bruci subito, perché io a ciò mi sottometto. Dirò quello che sperimento affinché, se conforme alla fede, possa recare alla signoria vostra qualche vantaggio<sup>5</sup>.

Vediamo l'atteggiamento di Teresa verso se stessa e verso «le grazie che Dio mi fa nell'orazione», un atteggiamento molto aperto alla prospettiva spirituale della sua vita, più che aperto ai riconoscimenti del suo lavoro. Quest'atteggiamento non è altro che frutto della sua esperienza creativa con Dio, della sua carità per gli altri come riflesso del suo amore per Dio.

### 1. Aspetti introduttivi sul testo

La *Vita* di Teresa d'Avila si presenta ora come un testo di grande importanza non soltanto per la letteratura spagnola, ma soprattutto per quella spirituale di ogni tempo. Sebbene siamo di fronte a una complessa composizione letteraria e spirituale, le ricchezze dell'*Autobiografia* non sono ancora tutte comprese e sviluppate.

Un testo, come si diceva sopra, di grande ricchezza letteraria e spirituale – che contiene, tra l'altro, anche un forte profumo agostiniano<sup>6</sup> – che si ripropone adesso con una particolare attrazione verso la meditazione, riprendendo e rimandando alla preghiera e alla comunione con Dio.

Sin dall'inizio si dovrebbero specificare alcuni elementi che potrebbero chiarire tale percorso di avvicinamento alla via e alla vita di Santa Teresa d'Avila. Ci sono particolarmente due elementi che fanno parte essenziale di questo cammino.

Il primo riguarda la delimitazione della focalizzazione del presente studio sulla vita di Teresa. La cosiddetta *Vita* è una composizione complessa che presenta un'immagine non soltanto della vita biologica, storica e spirituale della Santa, ma anche una dottrina della preghiera (soprattutto nei capitoli 11-22), dottrina seguita, nei capitoli successivi, dalle attività di riforma dell'Ordine Carmelitano.

---

<sup>5</sup> *Vita* 10,8; «Y así lo que fuere más de decir simplemente el discurso de mi vida, tome vuestra merced para sí – pues tanto me ha importunado escriba alguna declaración de las mercedes que me hace Dios en la oración –, [...]. Y diré lo que pasa por mí, para que, cuando sea conforme a esto, podrá hacer a vuestra merced algún provecho», in TERESA D'AVILA, *Libro de la Vida*, 104.

<sup>6</sup> Questa realtà agostiniana, che - in modo molto sottile - si potrebbe osservare, contiene delle particolarità che si fanno presenti nella *Vita* di Santa Teresa d'Avila, come la ricerca del perdono, la misericordia di Dio, la dicotomia tra il bene e il male e, infine, il discernimento come ricerca continua e profonda di Dio, in AGOSTINO, *Confessioni*.

L'attenzione della presente ricerca cadrà, dunque, principalmente sui primi dieci capitoli del testo autobiografico, capitoli che racchiudono dentro di loro un'esperienza di particolare intimità spirituale, fondamentale per i successivi capitoli e, innanzitutto, per la vita religiosa di Teresa.

Il secondo elemento tocca la vitalità intrinseca del testo, che diventerà uno degli scopi più importanti: sentire il polso del testo per poter fare una sottile e profonda lettura spirituale del modello teresiano.

Alcune chiavi di lettura, quindi, possono sorgere anche dal testo come composizione letteraria, però la priorità non è altro che fare un'ermeneutica profonda dell'esperienza teresiana di Dio degli aspetti che riguardano il dialogo, la comunione e il sentimento della confessione quale conversione.

L'autografo teresiano<sup>7</sup>, da parte sua, quale bellezza letteraria, diventerà un punto di riflessione prossima, quindi, di fronte alla priorità e alla particolarità dell'intervento nel mondo teresiano e nella biografia teresiana.

Rimane, dunque, da approfondire la linearità e la semplicità del testo, da una parte, e del sapore mistico che si trova nel nocciolo dell'esperienza di Santa Teresa. Una missione – si potrebbe dire – non molto facile, sapendo che la premessa non è un testo di «produzione» semplicemente umana, ma un frutto di dialogo, di comunione e soprattutto di ascolto da parte di Teresa.

«Una narrazione singolare di una vita straordinaria»<sup>8</sup>: queste parole potrebbero coprire tutto il senso delle parole di Jürgen Moltmann, che affermava molto ispirato che la biografia di Teresa d'Avila è la sua autobiografia e la sua autobiografia è la sua teologia<sup>9</sup>.

Perciò, la visione della lettura dell'autobiografia teresiana non è più limitata sul filo rosso che presenta soltanto il percorso umano della Santa, ma approfondisce il nocciolo della sua esperienza biologica e spirituale come dialogo concreto e comunione incarnata e profondamente integrata tra essa e Dio nel quotidiano.

Una particolarità che propone, intanto, una lettura divisa e, nello stesso tempo, unita, che parte da un'*ordinarietà* umana, quasi fisiologica e quotidiana, per arrivare a quella «vita straordinaria», di cui scriveva Ricardo Blázquez Pérez, riguardo alla vita di Santa Teresa.

---

<sup>7</sup> L'autografo originale del «Libro de la Vida» si può trovare nella Biblioteca del Monastero San Lorenzo del Escorial. Lo stesso testo, ora con una presentazione e una trascrizione paleografica, ha visto la luce della stampa sotto la direzione di Tomás Álvarez, SANTA TERESA DE JESÚS, *Libro de la Vida*.

<sup>8</sup> «Una narración singular de una vida extraordinaria», in R.B. PÉREZ, «El libro de la Vida», 18.

<sup>9</sup> J. MOLTSMANN, «Die Wendung zur Christismystik», 184-208; lo stesso articolo si può trovare in spagnolo con il titolo «Mística de Cristo en Teresa», 459-478.

Una vita straordinaria, cresciuta e protetta soprattutto dallo Spirito di Dio, ma che ovviamente è partita da una realtà palpabile, integrata profondamente nell'umanità.

Tenendo questi elementi molto presenti, ora si potrebbe approfondire il fondamento dell'attuale ricerca di lettura ermeneutica dello scritto autobiografico teresiano, come siano gli aspetti che riguardano le informazioni sul testo come composizione letteraria.

### 1.1. *Il contenuto e la struttura*

Dopo aver visto alcuni elementi chiarificativi del processo di approfondimento del modello teresiano, ora dobbiamo vedere quali siano le domande idonee per entrare in contatto proprio con quello che diventerà l'*oggetto* del cammino della presente ermeneutica testuale.

Come si sa molto bene – e come già si è specificato intanto sopra – riguardo al testo originale, si potrebbe affermare che, dopo tanti secoli di molteplici eventi sociali ed ecclesiali, il manoscritto autografo<sup>10</sup> si mantenga in buone condizioni nella Biblioteca del Monastero San Lorenzo de El Escorial, in Spagna<sup>11</sup>. Questo è un fatto molto importante almeno per gli studiosi che desiderano fare una ricerca filologica del manoscritto.

Per ora, come struttura di primo piano del testo autobiografico teresiano, si potrebbe specificare che il testo contiene 40 capitoli<sup>12</sup>. Si dovrebbe

---

<sup>10</sup> Sempre riguardo all'autografo, si potrebbe facilmente citare un piccolo testo del grande studioso teresiano, Tomás Álvarez, che vedeva nell'autografo – sotto una luce «antropomorfa» – una «persona» che ha delle qualità e anche delle mancanze: «... pienso que un libro digno de tal nombre, un *libro-libro*, es como una persona: tiene su talle psicofísico, tiene su nacimiento a la vida, su ingreso en sociedad, sus avatares sociales, su muerte o su inmortalidad, diríamos su historia y su metahistoria», cf. R.B. PÉREZ, «El libro de la Vida», 35.

<sup>11</sup> Si dovrebbe specificare – innanzitutto per quelli che sono interessati in modo particolare al manoscritto teresiano – che l'autografo si trova nella Biblioteca del Escorial, «vitrinas 26, signatura 1674», cf. T. ÁLVAREZ – R. PASCUAL, ed., *Estudios Teresianos*, 60. Successivamente, su questo sottile e fondamentale elemento punta molto accuratamente Tomás Álvarez, studioso illustre di Santa Teresa d'Avila e dei suoi molteplici scritti. Egli afferma che «afortunadamente poseemos aún hoy el manuscrito autógrafa de *Vida* tal como brotó de la pluma de Teresa. Si acaso, con pequeñas modificaciones en su vestimenta externa y en los recortes marginales de la guillotina», in T. ÁLVAREZ, *Cien fichas sobre Teresa*, 231.

<sup>12</sup> Salvador Ros García cerca di proporre il testo di Teresa partendo dall'accuratezza del testo stesso. Egli propone il fatto che il testo è una composizione chiara, con cinque sezioni distinte: «El *Libro de la Vida* es una obra muy pensada y con una estructura a cinco secciones temáticas distintas, en las que se van alternando la narración de

accennare anche alla questione della «genesi» del testo, che, secondo Tomas Alvarez, si potrebbe trovare nei «libri e letture» che Teresa potrebbe aver letto. In ogni caso, l'apertura di Teresa verso la novità e le «letture» dei libri e del libro della sua storia fecero apparire il suo testo autobiografico.<sup>13</sup>

La divisione viene fatta indirettamente dal testo stesso<sup>14</sup>, per cui nei primi nove capitoli Teresa descrive il contesto della sua famiglia, le relazioni familiari e i suoi pensieri e atteggiamenti sociali e spirituali<sup>15</sup>.

In questa prima parte del testo si potrebbero trovare anche i momenti di grande crisi di Teresa riguardo alla sua vita interiore e, naturalmente, una

sucesos biográficos y la exposición de carácter doctrinal. Este ritmo entre lo narrativo y lo didáctico es una característica muy peculiar de la escritora y nota común de todos sus escritos. Ella, que es una narradora excepcional, no se limita al simple oficio de cronista, sino que, llevada de un irrefractable afán comunicativo, prefiere ejercer el de conductora espiritual, haciendo de la narración biográfica una plataforma para lo doctrinal, como quien quería lectores y no sólo consejeros, buscando acogida más que respuesta», in S. Ros GARCÍA, *Santa Teresa de Jesús*, XLV. La stessa distinzione è presentata anche da T. ALVARES, nello studio *Nota Histórica*, 514-515.

Il parere di Salvador Ros García, riguardo alla composizione del *Libro de la Vida*, come un corpo testuale chiaro, sembra leggermente superficiale, mettendo molto facilmente in risalto due aspetti che si intrecciano profondamente durante la lettura dell'autobiografia di Teresa: la sua vita sociale e spirituale, con i grandi momenti mistici, e la sua dottrina sulla preghiera.

<sup>13</sup> «Con todo, si es cierto que ella no escribe desde los libros, sino desde lo que sabe “por experiencia”, de hecho su *Libro de la Vida* lo construye sobre el subsuelo de ese trasfondo cultural. Libros y lecturas forman parte de su autobiografía. Libros y lecturas son aire fresco que impregna el propio escrito, aire fresco que traspasa sus entresijos y orea sus confidencias y su diálogo con el lector», in T. ÁLVAREZ, *Nota Histórica*, 513-514. L'espressione «por experiencia» di Tomás Alvares fa referire al testo autobiografico, dove Teresa scrisse: «No diré cosa que no la haya experimentado mucho», in TERESA D'ÁVILA, *Libro de la Vida*, 173.

<sup>14</sup> Si osserva con leggerezza che la modalità con cui Teresa scrisse il testo sia una molto organica, nel senso in cui lei passa facilmente da un momento della sua vita all'altro. Anzi, inserisce tra i momenti personali le esperienze mistiche e i momenti della sua conversione. Per cui, a prima vista, sembra che il testo si «costruisce» man mano e dove sembra che finisce un capitolo della vita di Teresa, in quel momento si intrecciano le sue esperienze mistiche, in un modo molto naturale.

<sup>15</sup> «Desde la niñez en el hogar hasta su conversión ya monja, pasando por los años de adolescencia y juventud, vocación religiosa, enfermedades e involuciones en su camino humano y espiritual», in T. ÁLVAREZ, *Nota Histórica*, 514. Con delle parole semplici ma profonde, Tomás Álvarez descrive il percorso di Teresa verso la maturazione interiore.

redazione narrativa, dove si osserva facilmente lo stile fluido di un'autrice libera e sincera.

È importante menzionare che la prima parte del racconto autobiografico non è una semplice narrazione in cui Teresa presenta, come in un diario, ricordi di una vita passata, ma tuttavia è una narrazione che mira la sua prospettiva del mondo passato nel momento della scrittura<sup>16</sup>.

Il testo presenta, in seguito, dal capitolo 11 al capitolo 21, una dottrina della preghiera e delle grazie mistiche. In questi capitoli, Teresa si presenta come un'autrice con l'unico scopo di presentare la sua vita, ma di farlo tramite la sua dottrina spirituale ed esperienza della grazia.

Salvador Ros García cerca di evidenziare con uno sguardo particolare la situazione contenutistica della seconda parte del libro, presentando così la particolarità dei quattro gradi di orazioni trovati nel capitolo 11 fino al capitolo 22<sup>17</sup>.

La ripresa della narrazione continua con il capitolo 23 e giunge fino al 31, in cui Teresa, pur continuando con lo stesso stile dei primi capitoli, sembra che approfondisca il suo mondo interiore, cercando di scavare e fare una propria e vera ermeneutica riguardo alla sua vita monastica.

In questi capitoli della terza parte si potrebbe osservare una certa «armonia» che prende forma tra Dio e Teresa<sup>18</sup>.

---

<sup>16</sup> «En un narrador que ostenta la perspectiva que ella tiene en el momento de escribir, y un personaje que actúa y reacciona según la visión del mundo que ella tenía en el pasado», in R.D. POPE, *La autobiografía española*, 46.

Come si vedrà in avanti, la narrazione della *Vita* di Teresa copre una varietà di elementi che s'intrecciano nel puro stile teresiano, cioè nella pace dell'anima quale dono di Dio.

<sup>17</sup> «...en los que la escritora, valiéndose del lenguaje figurado, mediante el recurso alegórico de cuatro maneras de regar un huerto, hace una exposición detallada de los cuatro grados de oración: a) *la oración meditativa* de los que comienzan, que es pobre y dificultosa, “a fuerza de brazos”, como quien saca agua de un pozo con un pobre caldero y riega el jardín a mano (capítulos 11-13); b) *la oración de recogimiento infuse y de quietad*, similar a quien riega con noria y arcaduces, que “saca más agua y a menos trabajo” (capítulos 14-15); c) *la oración de sueño de potencias*, como quien riega con “agua corriente de río o fuente, que se riega muy a menos trabajo” (capítulos 16-17); y d) *la oración de unión*, que es “agua que viene del cielo” y que riega el jardín “con llover mucho” (capítulos 18-21). El capítulo 22 resume y corona todo el itinerario espiritual con la mediación insustituible de Jesucristo, “por quien nos vienen todos los bienes” (22,7)», in S. ROS GARCÍA, *Santa Teresa de Jesús*, XLVI.

<sup>18</sup> Padre Maximiliano Herráiz García propone, quindi, il termine dell'armonia come parola che potrebbe descrivere la situazione in cui si trova Teresa: «Armonia tra i due protagonisti della storia: Dio e Teresa “si incontrano” e “si modellano” (*conforman*). Il motivo di questa “armonia” che cresce tra i due protagonisti della storia... Dio e Teresa

Dal capitolo 32 fino al capitolo 36, Teresa presenta la sua attività di fondatrice del Carmelo di San José. Questa tappa non è importante soltanto dal punto di vista «lavorativo», in cui Teresa si presenta come una grande organizzatrice, ma si collega direttamente con gli ultimi capitoli del testo autobiografico in cui si presentano le grazie indispensabili per fare il bene, grazie che giungono in modo gratuito nell'anima del credente<sup>19</sup>.

Quindi, l'ultima parte del testo contiene, approssimativamente, i quattro capitoli, in cui si esalta profondamente l'intervento divino sotto la luce della grazia, che Teresa ha sperimentato nei tempi di grande fatica fisica e spirituale, fondando anche il Carmelo di San José<sup>20</sup>.

Questa articolazione rimane solo un fatto importante dal punto di vista letterario. Il libro di Teresa propone, infatti, un mondo di esperienze in cui gli elementi pedagogici e sociali si intrecciano creativamente con gli aspetti spirituali e mistici, creando così un insieme che non sarebbe opportuno dividere e separare<sup>21</sup>.

## 1.2. *La questione delle due redazioni*

---

si sono trovati. O meglio: Dio vive in Teresa», in M. HERRÁIZ GARCÍA, *Introduzione al Libro della Vita*, 56.

<sup>19</sup> In questa parte troviamo Teresa molto preoccupata di esaltare le grazie ricevute davanti al suo lettore, soprattutto davanti al suo possibile censore: «que si le pareciere romper lo demás que aquí va escrito, lo que toca a este monasterio vuestra merced lo guarde y, muerta yo, lo dé a las hermanas que aquí estuvieren, que animará mucho para servir a Dio las que vinieren, y a procurar no caiga lo comenzado, sino que vaya siempre adelante», in TERESA D'AVILA, *Libro de la Vida*, 387.

<sup>20</sup> In questi capitoli finali appare una discrepanza tra le paure e la sicurezza di Teresa, osservata anche da Salvador Ros García: «En contraste con los temores y perplejidades de entonces, se manifiesta aquí un sentimiento de serenidad y de seguridad interior que la lleva a contar las nuevas experiencias con absoluta convicción. Lo hace además de manera categorical, por encima de la diacronía», in S. ROS GARCÍA, *Santa Teresa de Jesús*, XLVII. Una succinta presentazione si potrebbe trovare anche in T. ÁLVAREZ, ed., *Santa Teresa. Obras completas*, 28-30.

<sup>21</sup> Il libro è infine un «cammino di esperienza», come afferma Salvador Ros García: «Un libro, además, que exige una lectura participativa, dado que la escritora ha propuesto su historia personal como un camino de experiencia, el modo como ella se ha conducido, o mejor, ha sido conducida, para que otros puedan tener una guía en su propia aventura interior, esto es, con un propósito didáctico, mistagógico, de llevar al lector hasta donde ella misma ha llegado», in S. ROS GARCÍA, *Santa Teresa de Jesús*, XLVIII. Una sintesi mistica dello scritto autobiografico di Teresa, la offre F. RUIZ, «Mistica e mistagogia», 277-292.

È molto noto il fatto che, il testo autobiografico di Teresa d'Avila, trovato finora in tante edizioni e lingue, non sia l'unica redazione della Santa. La seconda redazione autobiografica fu scritta nell'anno 1562, nel periodo in cui Santa Teresa risiedeva a Toledo, nella casa della Signora Luisa de la Cerda (quella casa era la sua residenza, però attualmente è la Real Academia de Bellas Artes Y Ciencias Históricas de Toledo).

Pare che la prima redazione, più breve della seconda (pare che siano stati scritti soltanto i primi dieci capitoli, mancava il trattato sulla preghiera e i capitoli in cui la Santa d'Avila presentava le fondazioni dei nuovi monasteri), è sfortunatamente scomparsa<sup>22</sup>.

Su questo argomento e sugli aspetti che riguardano la prima redazione non si insisterà tanto in questo dibattito, anche perché il motivo principale del presente lavoro è altro che approfondire minuziosamente gli elementi storici delle redazioni.

La seconda redazione fu finita successivamente, dopo tre anni dell'episodio toledano, nel Carmelo di «San Jose» di Avila nel 1565<sup>23</sup>. Fortunatamente, come abbiamo accennato sopra, questo testo esiste finora. Fu Garcia di Toledo, un grande teologo del tempo e amico di Teresa, ad averlo proposto di riscrivere la sua biografia.

Il noto commentatore dell'opera teresiana, Tomas Alvarez, da parte sua, afferma che Teresa non soltanto fu consigliata da Padre Garcia de Toledo a scrivere la sua autobiografia, ma che anch'egli fu vicino al testo e alla sua maturazione.

Teresa, in modo molto sottile, cerca di presentare il percorso della seconda redazione, ammettendo la fatica e la sua limitatezza umana:

Io dico, secondo quanto mi è stato ordinato, quello che è accaduto a me, e se non dovesse andar bene, colui al quale invio lo scritto – che saprà conoscere meglio di me le deficienze che presenta – lo strappi. Io, però, lo supplico per amor del Signore di pubblicare quello che ho detto fin qui della mia miserabile vita e dei peccati (a partire da questo momento gliene

---

<sup>22</sup> Lo stesso autore, Tomás Alvares presenta il percorso della prima redazione con un'accuratezza ormai specificatamente sua. Egli afferma che Santa Teresa d'Avila scrive la prima redazione, non essendo in un monastero di clausura, «sino en el ambiente fastuoso de un palacio linajudo. La termina, probablemente, al finalizar la primavera de ese año: *Acabóse este libro en junio, año de 1562* (anotado al final de la redacción segunda, pero refiriéndose a esta primera). Texto perdido», in T. ÁLVAREZ, *Cien fichas sobre Teresa*, 61.

<sup>23</sup> Il manoscritto «es un códice de 295x210 mm y encuadernación tardía en piel marrón, recubierta de tisú amarillo floreado y dobleforrado de terciopelo carmesí, con guardas de seda blanca y márgenes dorados, que han recortado ligeramente los rebordes originales del libro... Autógrafos son únicamente 204 folios», in T. ÁLVAREZ – R. PASCUAL, *Estudios Teresianos*, 60: T. ÁLVAREZ, «El Autógrafo del “Libro”», 35-52.

do piena autorizzazione, e la do ugualmente a tutti i miei confessori, come lo è colui al quale andrà questo scritto); [...] Perciò, non metto il mio nome né quello di nessuno, anzi, scrivendo, farò tutto il possibile per non essere riconosciuta; chiedo questo per amore di Dio<sup>24</sup>.

Sulla stessa linea si trovano anche le sue parole, quando si presenta come un'autrice che scrive in modo incostante e occasionale<sup>25</sup>.

Non c'è dubbio, quindi, che Teresa abbia trovato la sua pace non cercandola con le forze umane, ma lasciandosi nelle mani di Dio. L'ultima redazione non richiedeva, dunque, soltanto la forza fisica, ma soprattutto una forza interiore e coraggio notevole per poter approfondire le particolarità della sua vita.

## 2. Le particolarità contenutistiche

Senza entrare negli aspetti linguistici della composizione letteraria, il testo si presenta come un complesso di elementi che presentano in linea di massima tre direzioni: prima direzione sarebbe quella storico-biografica, ne segue quella dottrinale (con i dieci capitoli sulla preghiera) e, quella, infine, spirituale-mistica.

### 2.1. La direzione storico-biografica

In questa direzione si trovano gli aspetti storici della vita e dell'ambiente di Teresa che stanno in profonda relazione con le particolarità biografiche trovate sotto la luce autobiografica nel *Libro de la Vida*.

Come particolarità contenutistica, la direzione storico-biografica cerca di comprendere la dinamica dell'ambiente e dell'«economia» caratteristica di una rivelazione così profonda di un'anima. Questa «psychefania», trovata nell'autobiografia di Teresa ha alla sua base la prospettiva della linearità della vita, di quella storia comune di una vita ordinaria. In questa ordinarietà si potrebbe vedere nella scrittrice del *Libro de la Vida* un modello di vita comune, graficamente scritta senza noti cambiamenti visibili.

---

<sup>24</sup> Vita 10,7; «Yo digo lo que ha pasado por mí, como me lo mandan. Y si no fuere bien, romperálo a quien lo envió, que sabrá mejor entender lo que va mal que yo; a quien suplico por amor del Señor, lo que he dicho hasta aquí de mi ruin vida y pecados lo publiquen. Desde ahora doy licencia, y a todos mis confesores, que así lo es a quien esto va. [...] que por esto no me nombro ni a nadie, sino escribirlo he todo lo mejor que pueda para no ser conocida, y así lo pido por amor de Dios», in TERESA D'ÁVILA, *Libro de la Vida*, 102-104. Si osserva facilmente l'atteggiamento di grande umiltà e ascolto da parte di Teresa, che vuole persino rimanere nell'anonimato e non avere nessuna relazione con il testo, nel caso in cui le autorità ecclesiastiche avessero deciso in questo modo.

<sup>25</sup> Vita 14,8; TERESA D'ÁVILA, *Libro de la Vida*, 140-141.



Teresa si definisce come una complessa scrittrice, non perché abbia cercato di implementare queste direzioni nel *corpus* dell'autobiografia, ma perché ha cominciato questo cammino di rivelazione personale con l'aspetto più importante: il riconoscimento e la esaltazione dell'inizio della sua vita, con le sue piccolezze e fragilità.

Senza dubbio che il lettore dell'ambiente storico di Teresa si trova davanti, pur essendo nell'ambiente della storia personale di Teresa, ad una rivelazione di un'anima<sup>26</sup> timida, ma cosciente della sua perfettibilità. Questo elemento vale sia come punto di partenza che come punto di arrivo del percorso di svelamento delle profondità biografiche di Teresa.

Questa direzione della *Vita* di Teresa non si concentra soltanto sulla prima parte del racconto, ma copre una variazione di momenti in cui l'esperienza della vita sociale si intreccia con quella del racconto spirituale. La tenerezza trovata nella vita di Teresa si ritrova completamente in questa direzione storico-biografica del testo autobiografico come forte particolarità contenutistica. Lo stile, quindi, si concentra in un *vivere* verso la manifestazione e una certa incarnazione dell'esperienza biografica.

In questa dimensione si troverà, dunque, un approccio più personale, non soltanto perché Teresa cercherà di presentare il contesto esistenziale (sempre nei primi dieci capitoli del racconto autobiografico) della sua famiglia, della storia personale riguardo ai suoi coetanei, parenti e la sua relazione più meno formale con Dio, ma anche perché la sua apertura sincera diventerà il suo programma di svelamento e di biografia personale.

## 2.2. La direzione dottrinale

La seconda direzione di questo programma ermeneutico si inquadra tra due elementi essenziali. Da una parte appare l'insegnamento teologico di Teresa sulla preghiera come cuore dell'esperienza personale rispecchiata in dieci capitoli della *Vita*. D'altra parte, proprio questa esperienza forte, da

---

<sup>26</sup> Le prospettive delle capacità manifestate da Teresa, quale scrittrice, si trovano ben presentate lungo la lettura della *Vita*. Si potrebbe osservare la complessità contenutistica che trova la sua origine nell'ampiezza della personalità teresiana. Così si potrebbe affermare che nel *Libro della Vita* Teresa trova la sua vocazione profonda di grande scrittrice: «El *Libro de la Vida*, además de ser la primera obra extensa de Teresa de Jesús y con la que realmente se define como escritora», in S. ROS GARCÍA, *Santa Teresa de Jesús*, XV. Nella stessa linea si trovano anche F. LÁZARO CARRETER, «Santa Teresa de Jesús, escritora», 1111.

cui esplode tale insegnamento, funziona come punto «dotto», punto fondamentale ed elemento assommato e integrato nella vita del lettore.

Per questo motivo, la direzione dottrinale, avendo queste due parti interconnesse, non è e non diventa una caratteristica infeconda del testo, ma proprio uno dei noccioli su cui si fonda il messaggio centrale della *Vita*.

A prima vista si potrebbe concentrare l'insegnamento sulla preghiera in questa direzione dottrinale, reso comprensibile in modo quasi poetico<sup>27</sup> da Teresa, vedendo come la manifestazione della parola-che-insegna si trasforma in modo molto naturale in leggerezza e tranquillità.

La prospettiva dell'orazione non funziona come una direzione naturale quale dottrinale del testo, ma parte facilmente da un'esperienza fondata sulla pazienza e sull'ispirazione divina.

Su questa direzione dottrinale<sup>28</sup> che diventa esperienza di orazione, ci sorprende l'interpretazione di Hans Küng che esprime il suo parere sull'esperienza d'orazione di Teresa che sottolineano la realtà intrinseca e fondamentale del nocciolo dottrinale teresiano basato sulla preghiera mistica vista come carisma<sup>29</sup>.

Non sorprende neanche il fatto dell'approccio teresiano all'umanità di Cristo<sup>30</sup>, di più nel capitolo 22 della *Vita*. Teresa cerca soltanto di presentare poco a poco un'esperienza che parte dal fondamento umano verso l'esperienza mistica.

Si osserva facilmente, dunque, un «atteggiamento» pedagogico da parte di Teresa, per cui, la «classificazione» delle direzioni proposte trova passo dopo passo la sua integrazione e senso profondo del presente lavoro. Senza una specificazione chiara delle parti della *Vita* ci viene difficile indagare il filo rosso del messaggio teresiano.

<sup>27</sup> La metafora come stile estetico e letterario del testo autobiografico teresiano è ben compreso anche da Tomás Álvarez, quando afferma in un modo molto profondo il senso della poesia come modalità di manifestazione dell'ispirazione divina riguardo all'orazione: «[...] Thérèse se sent obligée de donner un clé de lecture et de nous faire un schéma précisant les différents degrés de l'oraison. Elle utilise alors la méthaphore du jardin et de l'irigation, sur un modo non narratif mais théorique. Peu à peu, les degrés deviennent autobiographiques: il sont les marches de cette ascension mystique qu'elle décrira ensuite. À partir du chapitre 16, viennent les derniers degrés de l'oraison qui culmineront au chapitre 21», in T. ÁLVAREZ, *Introduction aux Oeuvres de Thérèse*, 156-157.

<sup>28</sup> La parte dottrinale diventa, dunque, un *ponte* tra la direzione narrativa e quella mistica, in T. ÁLVAREZ, «Libro de la Vida», 651.

<sup>29</sup> H. KÜNG, *Die Frau im Christentum*, 68.

<sup>30</sup> T. ÁLVAREZ, *Introduction aux Oeuvres de Thérèse*, 157.

La direzione dottrinale, come pilone essenziale del discorso autobiografico teresiano, rimane non soltanto un punto intermediario tra le altre due prospettive (quella sociale-biografica, nota anche come narrativa e quella mistica), ma anche come «catalizzatore» ed elemento di equilibrio, di continuo ritorno alle fondamenta.

### 2.3. *La direzione mistico-spirituale*

Questa parte delle principali direzioni trovate nella *Vita* diventa un «apice» del progresso spirituale di Teresa, da una parte, e una profonda e fondamentale grazia ricevuta come dono della misericordia di Dio, dall'altra.

Per una visione più adeguata, si potrebbe trovare nella *Vita* un approccio che riguarda non soltanto la sua apertura verso lo Spirito, e la coscienza dell'essere piccola davanti alla grazia:

Dovrò servirmi di qualche paragone, anche se, essendo donna, vorrei evitarli e scrivere semplicemente quello che mi hanno comandato, ma è così difficile esprimersi in questo linguaggio spirituale per chi, come me, non ha istruzione, che dovrò cercare di aiutarmi in qualche modo. Potrà darsi che il più delle volte non riesca a far calzare il paragone; vuol dire che servirà da passatempo alla signoria vostra il costatare la mia grande balordaggine<sup>31</sup>.

Si osserva come Teresa introduca la prospettiva mistica del suo scritto evidenziando la sua piccolezza davanti ai linguaggi dello spirito.

Questa direzione mistica è introdotta anche dagli aspetti patologici e paranormali (capitolo 25) e quelli che riguardano la vita psicologica (innanzitutto il capitolo 27)<sup>32</sup>. La presentazione di Tomas Álvarez cerca di presentare un panorama della presenza mistica nell'esperienza di Teresa con Dio. La sua prospettiva sembra che prenda in considerazione la complessità della realtà mistica presente nel racconto autobiografico teresiano, accennando le realtà psicologiche circa l'esperienza mistica.

Pertanto, un aspetto importante dovrebbe essere l'accento messo da Teresa sulla prospettiva del discernimento, che riguarda il nocciolo della vita di fede trovata ben strutturata nella *Vita*. Quest'aspetto porta man mano ad un gusto per l'amore che, nella vita di Teresa arriva fino all'esperienza del transverberazione.

---

<sup>31</sup> *Vita*, 11,6; «Habré de aprovecharme de alguna comparación, aunque yo las quisiera excusar por ser mujer y escribir simplemente lo que me mandan. Mas este lenguaje de espíritu es tan malo de declarar a los que no saben letras, como yo, que habré de buscar algún modo, y podrá ser las menos veces acierte a que venga bien la comparación. Servirá de dar recreación a vuestra merced de ver tanta torpeza», in TERESA D'ÁVILA, *Libro de la Vida*, 109.

<sup>32</sup> T. ÁLVAREZ, «Libro de la Vida», 250-251.

Si arriva così ad alcune visioni mistiche in cui Teresa sperimenta la novità della grazia e della misericordia di Dio, soprattutto nel capitolo 29,5, pur essendo sempre in uno stato continuo di ansia e incertezza<sup>33</sup>.

Queste visioni trasformano Teresa in modo tale da gustare il dono puro dell'umiltà, che hanno un approccio particolare nei capitoli 31 e 32. L'esperienza dell'orazione porta Teresa a sperimentare la misericordia tramite l'umiltà e la donazione totale di sé nelle mani di Dio<sup>34</sup>.

### 3. I linguaggi della *Vida*

Per poter fare una chiave di lettura complessa della *Vita* di Teresa, si dovrebbe chiarire la complessità dei linguaggi trovati nello scritto autobiografico.

Esiste, quindi, un intreccio di linguaggi che trasmettono al lettore la figura di Teresa, una figura svelata che si presenta tutta nella sua complessità simbolica.

Si può analizzare, con un linguaggio molto particolare, una «lettera a Santa Teresa»<sup>35</sup>, scritta da Papa Giovanni Paolo I, in cui si presenta indirettamente la complessità della figura di Teresa, quindi, «Teresa-mistica», «Teresa-sociale». In ogni caso, non è possibile parlare di una personalità schizofrenica di Teresa, ma semplicemente di una persona che, soprattutto nella sua *Vita*, presenta e svela più parti della sua esistenza<sup>36</sup>.

---

<sup>33</sup> «Siccome le visioni andavano aumentando, un sacerdote che prima mi sosteneva – era quello da cui mi confessavo qualche volta, quando non poteva venire il padre ministro – cominciò a dire che erano evidentemente opera del demonio. [...] Quest'ordine mi procurò gran pena, perché non potendo fare a meno di credere che si trattasse di Dio, era una cosa terribile per me sottostarvi. E nemmeno, come ho detto, potevo desiderare che quelle visioni mi fossero tolte; ma, infine, facevo quanto mi veniva comandato.», in *Vita* 29,5; TERESA D'ÁVILA, *Libro de la Vida*, 289-290.

<sup>34</sup> Si osserva il «ritornello» sulla preghiera e sull'umiltà, temi grandi dell'esperienza di Dio nella *Vita* di Teresa, in *Vita* 30,7-8; TERESA D'ÁVILA, *Libro de la Vida*, 299-300.

<sup>35</sup> «Cara Santa Teresa, ottobre è il mese della vostra festa: ho pensato che mi permettereste di intrattenermi per iscritto con Voi. Chi guarda il famoso gruppo marmoreo nel quale il Bernini vi presenta transverberata dalla freccia del Serafico, pensa alle vostre visioni ed estasi. E fa bene: la Teresa mistica dei rapimenti in Dio è pure una vera Teresa. Ma è vera anche l'altra Teresa, che mi piace di più: quella vicina a noi, quale risulta dall'autobiografia e dalle lettere. È la Teresa della vita pratica, che prova le nostre stesse difficoltà e le sa superare con destrezza; che sa sorridere, ridere e far ridere; che si muove con spigliatezza in mezzo al mondo e alle vicende più diverse e tutto ciò in grazia dell'abbondanza di doti naturali, ma più ancora della sua costante unione con Dio», in A. LUCIANI, *Illustrissimi*, 314.

<sup>36</sup> A. QUERALT – M.R. JUDADO, *S. Teresa d'Avila*, 127.

Perciò, i linguaggi trovati nell'*Autobiografia* diventano un punto fondamentale di interpretazione della direzione in cui Teresa vuole portare il lettore del testo. Uno sguardo più concentrato fa capire che Teresa-attiva e Teresa-mistica non sono un simbolo, ma una realtà concreta, che parla con dei linguaggi diversi, soprattutto simbolici.

Quindi, nella *Vita* troviamo Teresa che comunica la possibilità di utilizzare i linguaggi metaforici e infine i linguaggi che trasmettono o hanno un messaggio intrinseco e indiretto:

Vediamo ora in che modo si può innaffiare un giardino, per capire cosa dobbiamo fare, se la fatica che ci costerà il nostro impegno sarà maggiore del guadagno e per quanto tempo essa durerà. A me sembra che un giardino si possa innaffiare in quattro modi:

- o con l'attingere acqua da un pozzo, il che comporta per noi una gran fatica;
- o con una noria e tubi, tirandola fuori mediante una ruota (io l'ho girata alcune volte), il che è di minor fatica del primo e fa estrarre più acqua;
- oppure derivandola da un fiume o da un ruscello: con questo sistema si irriga molto meglio, perché la terra resta più impregnata d'acqua, non occorre innaffiarla tanto spesso, e il giardiniere ha molto meno da faticare;
- oppure a causa di un'abbondante pioggia, in cui è il Signore ad innaffiarla senza alcuna nostra fatica, sistema senza confronto migliore di tutti quelli di cui ho parlato<sup>37</sup>.

### 3.1. *Il linguaggio simbolico*

Nella *Vita* di Teresa si può identificare, a prima vista, il linguaggio simbolico. Essendo così presente, quasi poetico, si deve vedere il linguaggio simbolico nelle parti che compongono la simbologia.

Il primo simbolo sarebbe l'acqua, che potrebbe essere meglio analizzata in relazione con la seconda narrazione della *Vida*, in cui Teresa cerca di presentare ed esplicitare il meccanismo della preghiera.

Si dovrebbe specificare anche il fatto che Teresa sembra vedere nel simbolo dell'acqua le sue caratteristiche, la provenienza e non cerca di «semplificare» tale «risorsa» del linguaggio simbolico<sup>38</sup>.

---

<sup>37</sup> *Vita* 11,7; «Pues veamos ahora de la manera que se puede regar, para que entendamos lo que hemos de hacer y el trabajo que nos ha de costar, si es mayor que la garancia, o hasta qué tanto tiempo se ha de tener. Paréceme a mí que se puede regar de cuatro maneras: o con sacar el agua de un pozo, que es a nuestro gran trabajo; o con noria y arcaduces, que se saca con un torno; yo lo he sacado algunas veces: es a menos trabajo que estotro y sácase más agua; o de un río o arroyo: esto se riega muy mejor, que queda más harta la tierra de agua y no se ha menester regar tan a menudo y es a menos trabajo mucho del hortelano; o con llover mucho, que lo riega el Señor sin trabajo ninguno nuestro, y es muy sin comparación mejor que todo lo que queda dicho», in TERESA D'ÁVILA, *Libro de la Vida*, 110.

Nello stesso momento, l'usanza dell'acqua, quale simbolo per la grazia diventa più presente e più forte nella seconda redazione, in cui Teresa cerca di spiegare la dinamica della preghiera e della grazia<sup>39</sup>.

Sempre rimanendo nell'ambito della preghiera e della grazia, appare un altro elemento del linguaggio simbolico e, probabilmente molto forte a livello mistico della presentazione autobiografica teresiana, ed è quello del fuoco. Persino Teresa presenta il simbolismo del fuoco nella sua ermeneutica ambivalente; si cercherà perciò di vedere la valenza positiva del termine.

In un brano molto noto e ampio, Teresa rivela come una piccola scintilla dell'orazione potrebbe diventare, con l'aiuto della grazia di Dio, un grande fuoco. Questo simbolismo che si fonda sulla progressività della vita spirituale si trova lungo il linguaggio poetico di Teresa.

È, dunque, questa orazione una piccola scintilla del vero amore di Dio che il Signore comincia ad accendere nell'anima, volendo che essa intenda gradatamente in che cosa consista quest'amore pieno di dolcezze. La quiete e il raccoglimento, ossia tale piccola scintilla, se viene dallo spirito di Dio e non è un piacere suscitato dal demonio o prodotto dai nostri sforzi [...] se, dunque, questa piccola scintilla è accesa da Dio, per piccola che sia, scoppietta ben forte, e se non la soffochiamo per colpa nostra, è lei a dar l'avvio al grande fuoco dell'ardente amor di Dio che sprigiona fiamme, come dirò a suo luogo, e che Sua Maestà suscita nelle anime perfette<sup>40</sup>.

Un'altra posizione riguardo al simbolo del fuoco si trova più avanti nel testo autobiografico, dove Teresa combina il fuoco con l'acqua per

<sup>38</sup> Si approfondirà più in davanti il discorso riguardo al linguaggio simbolico. In ogni caso, la presente intenzione vorrebbe soltanto puntare sulla complessità dell'attenzione che Teresa mette sul simbolo dell'acqua, in A. QUERALT – M.R. JUDADO, *S. Teresa d'Avila*, 130.

<sup>39</sup> Vita 11, 8; TERESA D'ÁVILA, *Libro de la Vida*, 110-111. Questo modo indiretto di comunicare con il simbolo dell'acqua la realtà spirituale fa parte intrinseca della personalità poetica di Teresa, che si serve anche delle realtà agricole per poter evidenziare, quindi, sia il «lavoro» dell'uomo, sia la grazia di Dio, in A. QUERALT – M.R. JUDADO, *S. Teresa d'Avila*, 132.

<sup>40</sup> Vita 15,4; «Es, pues, esta oración una centellica que comienza el Señor a encender en el alma del verdadero amor suyo, y quiere que el alma vaya entendiendo qué cosa es este amor con regalo, esta quietud y recogimiento y centellica, si es espíritu de Dios y no gusto dado del demonio o procurado por nosotros. [...] Pues esta centellica puesta por Dios, por pequeña que es, hace mucho ruido, y si no la mata por su culpa, ésta es la que comienza a encender el gran fuego que echa llamas de sí, como diré en su lugar, del grandísimo amor de Dios que hace Su majestad tengan las almas perfectas», in TERESA D'ÁVILA, *Libro de la Vida*, 146-147. Rimane sempre aperto il cammino del progresso spirituale nella prospettiva di Teresa, per cui si deve leggere la proposta simbologica sulla scintilla come parte integrante della mistica teresiana.

moderare la «pentola bollente», simbolo dell'anima, luogo dell'amore<sup>41</sup>. Questa prospettiva del fuoco è un riflesso dell'esperienza mistica di Teresa, che sarà parte di un momento di rapimento, di quella transverberazione.

Un altro simbolo molto presente come elemento in cui lascia intrecciare l'aspetto del dialogo come frutto della preghiera è la porta. Si potrebbe, quindi, vedere nel racconto autobiografico un passo in cui Teresa fa uso di questo simbolo per evidenziare l'importanza della preghiera come punto di convergenza tra lei e Dio, punto d'incontro tra lo sforzo umano e la grazia divina:

Siccome di queste gioie che il Signore concede a coloro che perseverano nell'orazione si parlerà a lungo, qui non dirò altro, o meglio dirò solo che l'orazione è la porta d'ingresso per tali sublimi favori che Dio mi ha fatto; [...] Se gli ingombriamo la strada di ostacoli e non ci adoperiamo minimamente a toglierli, come potrà giungere a noi e come possiamo pretendere che ci conceda grandi grazie?<sup>42</sup>.

Rimane sempre aperto il gusto per il simbolismo nella *Vita* di Teresa per due motivi: il primo riguarda la personalità di Teresa, in cui si osserva il «grano» della poesia e del linguaggio simbolico, e il secondo porta verso il linguaggio simbolico come modalità classica di esprimere quello che il linguaggio quotidiano non è capace fare.

### 3.2. *Il linguaggio pedagogico*

---

<sup>41</sup> *Vita* 29,9; «Esta pena y Gloria junta me traía desatinada, que no podía yo entender cómo podía ser aquello. ¡Oh, qué es ver un alma herida! Que digo que se entiende de manera que se puede decir herida por tan excelente causa; y ve claro que no movió ella por dónde le viniese este amor, sino que del muy grande que el Señor la tiene, parece cayó de presto aquella centella en ella que la hace toda arder. ¡Oh, cuántas veces me acuerdo, cuando así estoy, de aquel verso de David: *Quemadmodum desiderat cervus ad fonts aquarum* que me parece lo veo al pie de la letra en mí!», in TERESA D'ÁVILA, *Libro de la Vida*, 292.

<sup>42</sup> *Vita* 8,9; «Porque de estos gustos que el Señor da a los que perseveran en la oración se tratará mucho, no digo aquí nada. Sólo digo que para estas mercedes tan grandes que me ha hecho a mí, es la puerta la oración. [...] Si le ponemos muchos tropiezos y no ponemos nada en quitarlos, ¿cómo ha de venir a nosotros? ¡Y queremos nos haga Dios grandes mercedes!», in TERESA D'ÁVILA, *Libro de la Vida*, 90.

Sembra di essere particolarmente importante, strada facendo nella lettura teresiana, di avere presente il fatto che Teresa abbia messo un grande valore sui simboli come modalità di manifestazione del suo sentimento e modo di incarnare la visione personale difficilmente spiegabile con delle semplici parole. Per questo, i simboli trovati nelle opere di Santa Teresa, soprattutto in *Vida* esprimono la sua realtà intrinseca del valore intimo e spirituale, frutto e dono della relazione con Dio, in T. ÁLVAREZ, «Simbología teresiana», 592-596.

Avendo visto che il linguaggio simbolico può esprimere una realtà intrinseca molto profonda e relazionata con il Signore, ora si cercherà vedere come il linguaggio pedagogico funzioni come modalità di espressione di una sottomissione a Dio, da una parte e di una donazione di sé per gli altri, dall'altra.

Sempre ancorata nella misericordia e nella grazia di Dio, Teresa cerca di avere una presenza pedagogica, usando un linguaggio propriamente pastorale ed educativo a livello spirituale:

Credo, però, che, quando un'anima con l'aiuto di Dio raggiunge questo stato, se essa non lo abbandonerà totalmente, egli non cesserà di favorirla né permetterà che si perda. [...] Confidi nella bontà di Dio che è più grande di tutto il male che possiamo fare, e quando noi, riconoscendoci colpevoli, vogliamo tornare alla sua amicizia, dimentica la nostra ingratitudine né ricorda le grazie che ci ha fatte e per le quali meriteremmo il suo castigo. Anzi, le nostre colpe lo inducono a perdonarci più presto, come gente di casa sua, che ha mangiato, come suol dirsi, il suo pane. [...] Egli non si stanca mai di dare, né le sue misericordie possono esaurirsi: non stanchiamoci di riceverle<sup>43</sup>.

Durante la lettura della prima parte del racconto autobiografico, di più, esiste una forte sensibilità e apertura per i simboli che Teresa non di rado fa uso e cerca di integrarli, formarli e trasformarli in uno specchio e modalità di mettere e trasmettere una realtà relazionale.

Questo carisma mistagogico<sup>44</sup> di Teresa è partito da una semplice ma profonda realtà: l'incontro personale<sup>45</sup> con Dio. Quest'incontro contiene in

---

<sup>43</sup> *Vita* 19,15; «Esto fue lo que a mí me destruyó. Y para esto y para hay gran necesidad de maestro y trato con personas espirituales. [...] Fíe de la bondad de Dios, que es mayor que todos los males que podemos hacer, y no se acuerda de nuestra ingratitud, cuando nosotros, conociéndonos, queremos tornar a su amistad, ni de las mercedes que nos ha hecho para castigarnos por ellas; antes ayudan a perdonarnos más presto, como a gente que ya era de su casa y ha comido como dicen, de su pan. [...] Nunca se cansa de dar ni se pueden agotar sus misericordias; no non cansemos nosotros de recibir», in TERESA D'ÁVILA, *Libro de la Vida*, 187-188.

<sup>44</sup> La parola «mistagogia» proviene dalla lingua greca ed è composta da due parti: «mistes», che ha la sua origine nel termine «mysterion» e il verbo «agogéo», che propriamente porta il pensiero verso una pedagogia, verso un percorso formativo chiaro. Gli studi di M.A. SCHREIBER, «Mystagogia. Comunicazione e vita spirituale», 3-58; L. BORRIELLO, «Note sulla mistagogia», 35-89; J. CASTELLANO CERVERA, «Mistagogia spirituale e spiritualità», 29-42; G.G. PESENTI, «Mistagogia», 1176-1180; T. ÁLVAREZ, «Mística y mistagogía», 735-743, approfondiscono proprio la relazione tra la mistica, mistagogia e la vita spirituale nell'esperienza di Teresa.

<sup>45</sup> Su questo sviluppato tema dell'incontro con Dio troviamo le parole di Schillebeeckx che propone la realtà dell'incontro in una certa sacramentalità esistenziale, facendo riferimento a *Mc* 4,11 e *Mt* 11,25-27: «Para los contemporáneos de Jesús el encuentro personal con Él era una invitación al encuentro personal con el Dios vivificador. El encuentro humano con Jesús es pues el sacramento del encuentro con



se una particolarità reciproca (da una parte, troviamo Dio che insegna Teresa e, dall'altra, troviamo Teresa che diventa una teologa), processo che si trasmette facilmente nelle parole semplice della *Vita*.

In seguito, gli studiosi dell'opera autobiografica teresiana hanno cercato di esprimere questa realtà affermando che si sta davanti a tre grazie oppure a tre tappe distinte<sup>46</sup>:

Dio in un attimo mi fece capire ogni suo favore con assoluta chiarezza, e mi diede la capacità di saperlo dire in modo tale che i miei confessori ne rimanevano stupiti ed io più di loro, perché meglio di loro conoscevo la mia ottusità. Questa grazia l'ho ricevuta da poco, ragion per cui non cerco più di apprendere ciò che il Signore non mi ha insegnato, tranne che non si tratti di cosa che riguardi la mia coscienza<sup>47</sup>.

In un altro passaggio della *Vita*, Teresa comunica il processo del ricevimento della grazia, facendo un forte collegamento con il *Terzo Abecedario* di Francesco de Osuna<sup>48</sup>; e così si può osservare meglio la capacità pedagogica di Teresa<sup>49</sup>.

Questa presentazione della figura di Teresa che impara con grande apertura e insegna con molta umiltà non è altro che un modo di entrare nella prospettiva mistica della *Vita*, in cui la grazia di Dio fa parte integrante della vita di Teresa.

Dios, o de la vida religiosa como relación existencial teologal con Dios», in E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, sacramento del encuentro*, 24-25.

<sup>46</sup> Salvador Ros García, innanzitutto, propone la triade «sentire, capire e comunicare», per esprimere più chiaramente il processo mistagogico nell'autobiografia di Teresa: «Tres gracias o etapas distintas – sentir, entender y comunicar – que en su caso se dieron también diferenciadas, puestro que al principio ella no comprendía esas experiencias, y cuando las comprendió no siempre supo comunicarlas», in S. ROS GARCÍA, «El carisma mistagógico de Santa Teresa», 161.

<sup>47</sup> *Vita* 12,6; «Cuando Su Majestad quiere, en un punto lo enseña todo, de manera que yo me espanto. Una cosa puedo decir con verdad: que, aunque hablaba con muchas personas espirituales que querían darme a entender lo que el Señor me daba, para que se lo supiese decir, y es cierto que era tanta torpeza, que poco ni mucho me aprovechaba; [...] Esto ha poco. Y así lo que el Señor no me ha enseñado no lo procuro, si no es lo que toca a mi conciencia», in TERESA D'ÁVILA, *Libro de la Vida*, 122. La stessa modalità dell'insegnamento è riferita anche nei cap. 18,4; 23,11; 25,17; 30,4.

<sup>48</sup> «Un don es dar Dios la gracia, y otro don es darla a conocer; el que no tiene sino el primer don, conozca que le conviene callar y gozar, y el que tuviere lo uno y lo otro, aún se debe mucho templar en el hablar; porque con un ímpetu que no todas veces es del espíritu bueno, le acontecerá decir lo que, después de bien mirar en ello, le pesa gravemente de lo haber dicho. Más vale que en tal caso le pese por haber callado que por haber hablado, pues lo primero tiene remedio, y lo siguiendo no», in FRANCESCO DE OSUNA, *Tercer Abecedario Espiritual*, trat. 3, cap. 2.

<sup>49</sup> *Vita* 17,5; TERESA D'ÁVILA, *Libro de la Vida*, 165.

Una caratteristica molto importante del linguaggio pedagogico rimane questo binomio del ricevere e donare<sup>50</sup>, della reciprocità davanti all'oggetto che non è altro che la grazia della misericordia di Dio, di cui Teresa parla continuamente nel suo scritto autobiografico, innanzitutto nella seconda redazione.

### 3.3. *Il linguaggio dialogico*

Si è potuto vedere come Dio sia entrato nella vita di Teresa e come lei abbia ricevuto questo dono come una missione per educare gli altri<sup>51</sup>.

Il terzo e ultimo linguaggio della presentazione è il linguaggio dialogico, che funziona nello stesso meccanismo pedagogico, con un'unica differenza: l'ascoltare di Teresa diventa punto centrale del «dialogo» con Dio, seguito dalla sua orazione.

Si osserva come, per Teresa, Dio diventa comunicazione, dialogo e relazione; una relazione-dialogo continua, in cui Teresa riceve e trasmette, tramite la preghiera, la sua tensione interiore e il suo amore ardente. Il dialogo diventa sponsale, in cui Teresa parla e si trasmette totalmente a Dio, il suo Signore e Sposo:

Oh, mio Signore, quale vero amico voi siete, e quanto potente, poiché potete ciò che volete, e non smettete mai di amare chi vi ama! Vi lodino tutte le creature, Signore dell'universo! [...] Mi manca tutto, mio Signore, ma se voi non mi lasciate senza la vostra protezione, io non mancherò a voi. Si levino pure contro di me tutti i dotti, mi perseguitino tutte le creature, mi tormentino tutti i demoni, ma non mancatemi voi, Signore, perché ho già fatto esperienza del guadagno che si ricava dal confidare solo in voi<sup>52</sup>.

---

<sup>50</sup> Il carattere educativo potrebbe essere visto anche nella luce di Teresa-Riformatrice del Carmelo, in cui la Santa diventa un punto di riferimento della trasformazione interiore della vita carmelitana, in M.E. DE L'ENFANT-JÉSUS, «Sainte Thérèse éducatrice», 77-90.

<sup>51</sup> Rimane sempre aperta questa realtà dell'*educere* perché, in un certo senso, diventa la *Magna Charta* della intera *Vita*. Vediamo le parole dell'arcivescovo di Bagdad, Jean Sleiman che conferma indirettamente questo processo: «Nella *Vita*, Dio educa Teresa. Accogliendo l'azione di Dio e condividendola, Teresa educa gli altri. Ella proietta delle luci sulle crisi della crescita della persona», J. SLEIMAN, «Una pedagogia per il dialogo», 641.

<sup>52</sup> *Vita* 25,17; «¡Oh Señor mio, cómo sois Vos el amigo verdadero; y como poderoso, cuando queréis podéis, y nunca dejáis de querer si os quieren! ¡Alaben os todas las cosas, Señor del mundo! [...] Fáltame todo, Señor mio; mas si Vos no me desamparáis, no os faltaré yo a Vos. Levántense contra mí todos los letrados; persíganme todas las cosas criadas, atórmntenme los demonios, no me faltéis Vos, Señor, que ya tengo experiencia de la ganancia con que sacáis a quien sólo en Vos confía», in TERESA D'ÁVILA, *Libro de la Vida*, 252; F. LÁZARO CARRETER, «Santa Teresa de Jesús», 1111.

Il linguaggio dialogico si concentra sempre più sulla relazione costruita poco a poco tra Teresa e Dio. Lei cerca di comprendere le modalità con cui dovrebbe aprirsi totalmente a Dio e approfondire le modalità con cui il suo Signore le propone sempre nuovi modi di comunicazione e connessioni spirituali.

Questa ricerca continua di senso ed equilibrio non è altro che una ricerca di sé da parte di Teresa, che vuole sperimentare l'essenzialità dell'esperienza di Dio<sup>53</sup>. Teresa sta davanti a una provocazione in cui il suo silenzio diventa grido di bisogno di Dio.

Il dialogo, quindi, comincia con una chiamata da parte di Dio, che aspetta una semplice risposta da parte di Teresa, attore secondario della relazione teatrale<sup>54</sup>:

[...] In principio, inoltre, dà loro pena il non riuscire a capire se si pentono davvero dei propri peccati, ma sì, se ne pentono, se si decidono a servire Dio con tanta sincerità. Devono cercare di meditare sulla vita di Cristo, e in questa meditazione l'intelletto finisce per stancarsi. [...] Voglia ancor Dio che possa trovarsene, ma almeno cerchiamo, da parte nostra, di andare ad attingerla e di fare tutto il possibile per innaffiare i fiori<sup>55</sup>.

Lo stesso<sup>56</sup> Jean Sleiman cerca di sintetizzare il carattere dialogante trovato nella *Vita* di Teresa. Rimane sempre un punto centrale il fatto di

---

<sup>53</sup> B. PAPASOGLI, *Teresa d'Avila. Esperienza di Dio*, 48-57.

<sup>54</sup> Jean Sleiman parla di un semplice «fiat» che Dio aspetta da Teresa. Questo linguaggio dialogico passa addirittura da una ricerca di Dio da parte di Teresa ad una ricerca di Teresa da parte di Dio: «Partner del dialogo, Dio ne è l'attore principale. Gli basta un semplice "fiat" perché prenda l'iniziativa e agisca senza più sosta. Nel trattato teresiano, Dio procura l'acqua, simbolo della sua grazia. Il dialogo comincia con la chiamata, che se viene accolta, apre l'itinerario ad un primo lavoro di armonizzazione e di riconciliazione della persona», in J. SLEIMAN, «Una pedagogia per il dialogo», 644.

<sup>55</sup> *Vita* 11,9; «[...] Al principio aún da pena, que no acaban de entender que se arrepienten de los pecados; y sí hacen, pues se determinan a servir a Dios tan de veras. Han de procurar tratar de la vida de Cristo, y cánsase el entendimiento en esto. Esto es començar a sacar agua del pozo, y aun plega a Dios lo quiera tener. Mas al menos no queda por nosotros, que ja vamos a sacarla y hacemos lo que podemos para regar estas flores», in TERESA D'ÁVILA, *Libro de la Vida*, 111-112.

<sup>56</sup> Con delle parole semplici, ma molto ben curate, Jean Sleiman propone una sintesi completa della parte dialogica della *Vita*, senza trascurare l'affettività che sempre è presente nella presentazione di Teresa: «La *Vida*, dove il dialogo tra Dio e Teresa e tra Teresa e il lettore, ci suggerisce che il dialogare è comunicazione, partecipazione, condivisione, incontro e ospitalità, prescindendo, almeno in un primo momento, dall'analisi intellettuale delle diversità concettuali e culturali. È relazione che coinvolge la totalità della propria esperienza e sensibilità. È costitutivamente aperto.», in J. SLEIMAN, «Una pedagogia per il dialogo», 642.

poter entrare in contatto con il linguaggio dialogico della *Vida*, per avere la possibilità di approfondire la prospettiva creativa dell'esperienza di Dio.

Teresa fa una grande scoperta durante questo processo dialogante che si rispecchia nella struttura del linguaggio dialogico, osservando come il fatto dell'autentico dialogare parta sempre dal fatto che Dio dialoga:

Io vedo chiaramente, e l'ho visto dopo quell'inganno, che per essere graditi a Dio e per ottenere che ci doni speciali grazie, egli vuole che si passi attraverso questa sacratissima umanità di Cristo, in cui Sua Maestà disse di compiacersi. Ne ho fatta l'esperienza moltissime volte, me lo ha detto il Signore; ho visto chiaramente che dobbiamo entrare da questa porta, se vogliamo che la divina Maestà ci riveli i suoi grandi segreti<sup>57</sup>.

Il carattere dialogante di Teresa prende forma dalla sua personalità – molto socievole e comunicante – e si manifesterà più concreto e visibile nella sua riforma di vita carmelitana.

#### 4. Le origini teresiane

Per un approfondimento della lettura della prima sezione dello scritto autobiografico teresiano e della sua esperienza con Dio, si ritiene opportuno entrare nella dinamica delle origini della Santa di Àvila. Uno sguardo più articolato sulla famiglia di Teresa può far vedere le fonti della sua esperienza e come si è lasciata formare per arrivare sia alla maturità umana che a quella spirituale.

Teresa d'Àvila vide la luce nel 28 marzo 1515 ad Àvila dove visse i primi venti anni della sua vita; il suo nome provenì dalla nonna di linea paterna, Teresa de las Cuevas<sup>58</sup>.

L'origine della sua famiglia arriva fino al Medio Evo e sembra sia stata Toledo la città decisiva per i suoi avi, dove hanno lavorato nel campo del commercio, come quasi tutte le famiglie di origine giudaica<sup>59</sup>.

Teresa nacque in una famiglia che aveva il titolo di «hidalgos», un titolo nobiliare acquistato dal suo nonno paterno. Per questo motivo, Teresa potrà

---

<sup>57</sup> *Vita* 22,6; «Y veo yo claro, y he visto después, que para contentar a Dios y que nos haga grandes mercedes, quiere sea por manos de esta Humanidad Sacratísima, en quien dijo su Majestad se deleita. Muy, muy muchas veces lo he visto por experiencia; hámelo dicho el Señor; he visto claro que por esta puerta hemos de entrar si queremos nos muestre la soberana Majestad grande secretos», in TERESA D'ÁVILA, *Libro de la Vida*, 217-218.

<sup>58</sup> Una breve presentazione della sua famiglia la offre Rosa Rossi, nella biografia scritta sulla vita di Santa Teresa d'Àvila: «Dei due cognomi il primo era del padre, Alonso Sánchez de Cepeda, e il secondo della madre, Beatriz de Ahumada», in R. ROSSI, *Teresa d'Àvila. Biografia*, 9-21.

<sup>59</sup> T. ÁLVAREZ, *Cien fichas sobre Teresa*, 47.

avere una certa «sicurezza» sociale, essere cresciuta con tale titolo<sup>60</sup>. Il fatto di avere il titolo nobiliare di «hidalgos» e come l'aveva acquistato il suo nonno rimane un elemento adiacente al presente lavoro. In ogni caso, l'origine giudaica di Teresa fu sottilmente «dimenticata» con questo titolo nobiliare.

Il primo biografo, il gesuita Francisco de Ribera, che conobbe Teresa di persona, afferma e sostiene la sua origine nobiliare sia da parte materna sia da quella paterna<sup>61</sup>. Uno dei più grandi biografi di Teresa d'Avila del secolo XX, Miguel Mir, afferma categoricamente l'origine nobiliare del padre e della madre di Teresa: «Don Alonso era una personal illustre, rispettabile soprattutto per la virtù e onore; era un nobile cavaliere, come attesta anche i documenti ufficiali»<sup>62</sup>.

Gli aspetti che riguardano l'origine di Teresa (sia ebraica che nobiliare spagnola) rimangono aperti e fanno parte di una lunga tradizione nell'attenzione degli studiosi carmelitani. Comunque sia, si ritenga importante vedere come le sue origini abbiano una parte essenziale nel percorso di Teresa, però non fondamentale. L'influenza maggiore nella vita giovanile di Teresa proviene senz'altro dalla sua famiglia e in particolare dai suoi genitori.

#### 4.1. *L'influenza dei genitori*

Questa realtà della vita di Teresa è molto importante più a livello psicologico che spirituale, però il presente studio cerca di tirar fuori gli aspetti sull'influenza dei genitori nell'esperienza di Teresa.

È molto interessante osservare che Teresa comincia il suo racconto autobiografico facendo memoria dei suoi genitori, evidenziando la loro vita di virtù e rispetto per Dio: «l'aver genitori virtuosi e timorati di Dio, unitamente a tutto il favore che il Signore mi concedeva, mi sarebbe

---

<sup>60</sup> «Santa Teresa nació en un hogar de *hidalgos*, título conseguido, después de un largo pleito. Y también fue un hogar de *mercaderes*, oficio heredado de su abuelo paterno, y, finalmente, de *aventureros* porque todos sus hermanos varones tentaron la suerte en el Nuevo Mundo no como misioneros sino como soldados», in D. DE PABLO MAROTO, *Santa Teresa de Jesús*, 42.

<sup>61</sup> «Fue nacida por entrambas partes de noble linaje, uno de los antiguos y nobles linajes de Avila. Juntáronse bien los dos, porque como eran nobles en linaje, lo fueron también en virtudes», in F. DE RIBERA, *La vida de la madre Teresa*, 101. D'altra parte, Daniel da Pablo Maroto analizza la corrispondenza tra il titolo nobiliare e la vita cristiana autentica, in *Santa Teresa de Jesús*, 45.

<sup>62</sup> Nella stessa linea si trovano le parole di Miguel Mir che elogia Teresa, tenendo conto della sua origine, in M. MIR, *Santa Teresa de Jesús*, 11.13-15.

bastato per crescere buona»<sup>63</sup>. Questo elemento fa vedere l'importanza dei suoi genitori nella sua vita, anzi, come questi hanno il posto più importante. Teresa coscientemente mette all'inizio del racconto autobiografico le figure dei genitori, sapendo che la sua formazione umana e spirituale cerca la sua origine nell'esempio offerto da suo padre e sua madre.

Si osserva facilmente che Teresa non soltanto comincia il suo svelamento autobiografico con una breve presentazione dei suoi genitori<sup>64</sup>, ma anche mettendoli in rapporto diretto con Dio, essendo, come lei afferma: «temerosos de Dios». Questa paura di Dio dovrebbe essere vista come un'ancora molto profonda dei suoi genitori in Dio e nella Chiesa.

Il racconto autobiografico continua con la presentazione del padre, che era molto preso dalle letture spirituali, che gli mette in evidenza il suo grande carattere umano e spirituale<sup>65</sup>.

Come facilmente si può osservare, nel linguaggio di presentazione della figura paterna, Teresa usa le parole «di grande carità». Questo potrebbe aprire la riflessione sull'amore in cui Teresa visse molto integrata.

Lei sarà sempre collegata al suo padre, di più dopo la perdita della sua madre. Questo fatto la fa avvicinare di più ai suoi familiari, e in un certo senso, più a suo fratello più grande, Rodrigo<sup>66</sup>.

<sup>63</sup> *Vita* 1,1; «El tener padres virtuosos y temerosos de Dios me bastare, si yo no fuera tan ruin, con lo que el Señor me favorecía, para ser buena», in TERESA D'ÁVILA, *Libro de la Vida*, 33. Sembra che Teresa elogia profondamente suo padre, vedendo in lui un modello autentico di santità. Ulteriormente si vedrà come Don Alonso rimanga un forte punto di riferimento per la maturazione umana e spirituale di Teresa.

<sup>64</sup> Lo stesso Salvador Ros García cerca di delineare la vita di Don Alonso e della sua seconda moglie con una presentazione molto semplice del loro percorso, in *Santa Teresa de Jesús*, 5.

<sup>65</sup> «Mio padre amava leggere buoni libri e ne teneva diversi in lingua volgare perché anche i suoi figli li leggessero. A causa di queste letture e della cura che mia madre aveva di farci pregare e di renderci devoti di Nostra Signora e di alcuni santi, cominciai a destarsi in me la pietà, credo all'età di sei o sette anni. [...] Mio padre era un uomo di grande carità verso i poveri e di grande umanità verso i malati e anche verso i servi; tanta, che non si poté mai ottenere ch'egli tenesse degli schiavi perché ne aveva una grande pietà. E quando una volta ebbe a trovarsi in casa nostra una schiava di suo fratello, la trattava affettuosamente come i suoi propri figli; diceva che gli era di una pena intollerabile il fatto che non fosse libera. Era molto sincero. Nessuno lo udì mai imprecare o mormorare. E fu sempre molto onesto», in *Vita* 1,1; TERESA D'ÁVILA, *Libro de la Vida*, 33-34. Teresa non cerca solamente di presentare la figura di suo padre, ma rende evidenti alcuni elementi della sua personalità come la bontà e l'apertura per «i più piccoli».

<sup>66</sup> «E stando insieme con questo mio fratello, entrambi cercavamo di scoprire che mezzo potesse esserci a tal fine. Progettavamo, così, di andarcene nella terra dei mori, a

Come riferimento alla sua madre si potrebbero trovare due piccoli racconti che, in un certo senso, rimangono, sottilmente, antagonisti. Nel primo, Teresa cerca una breve presentazione riguardo alle virtù della sua madre, che, sembra sia così, hanno tanto influito il suo percorso spirituale e il suo approccio umano<sup>67</sup>.

É molto visibile come Teresa, nella sua sincerità, porti la figura della sua madre nel campo morale («molte virtù», «grandissima onestà») e quasi «sacramentale» vista nella luce di una profonda virtuosità («muri molto cristiana»). Sono due aspetti che possono far vedere al lettore le priorità della narrazione di Teresa riguardo a sua madre. Due aspetti sorgono da questa *priorità narrativa*: il primo fa mettere sotto la luce l'interesse di Teresa di far conoscere questi aspetti e non quelli che riguardano l'ecclesialità, la relazione con i suoi parenti, ecc., quindi, la priorità narrativa principale. Il secondo aspetto, pur sapendo che Teresa era in età avanzata quando scrisse la *Vida*, far vedere gli elementi che contano per Teresa, cioè le virtù e la vita sacramentale. Questi due elementi si troveranno continuamente, sotto diverse forme, nel racconto autobiografico teresiano.

Il secondo «racconto» trovato nella *Vita* riguardo alla presentazione della sua madre può essere letto nel secondo capitolo<sup>68</sup>, in cui Teresa accenna le preoccupazioni mondane di sua madre, di cui dice soltanto che era «affezionata dai libri di cavalleria»<sup>69</sup>.

mendicare per amore di Dio, nella speranza che là ci decapitassero. Credo che il Signore ci avrebbe dato il coraggio, in così tenera età, di attuare il nostro desiderio, se ne avessimo avuto i mezzi, senonché l'aver genitori ci sembrava il più grande ostacolo. Ci impressionava molto nelle nostre letture l'affermazione che pena e gloria sarebbero durate per sempre», in *Vita* 1,4; TERESA D'ÁVILA, *Libro de la Vida*, 33-34.

<sup>67</sup> «Anche mia madre aveva molte virtù, e trascorse la sua vita in gravi malattie. Grandissima la sua onestà; benché fosse di singolare bellezza, non diede mai occasione di pensare che vi facesse caso. Infatti, pur morendo a soli trentatré anni, già il suo modo di vestire era come quello di una persona attempata. Molto dolce e di notevole intelligenza. Soffrì molto nel corso della sua vita. Morì da vera cristiana», *Vita* 1,2; TERESA D'ÁVILA, *Libro de la Vida*, 34.

<sup>68</sup> *Vita* 2,1; TERESA D'ÁVILA, *Libro de la Vida*, 37.

<sup>69</sup> «Libri di cavalleria» - un'espressione che cerca di coprire tutta la tradizione letteraria del tempo di Teresa, di cui le persone molto spirituali non si facessero avvicinare. Il primo biografo di Teresa, Francisco de Ribera, racconta come Teresa sia entrato in questa mentalità della lettura dei «libri mondani»: «gastaba en ellos mucho tiempo y, como su ingenio era tan excelente, así bebió aquel lenguaje y estilo, que, dentro de pocos meses, ella y su hermano Rodrigo de Cepeda compusieron un libro de caballerías con sus aventuras y ficciones, y salió tal que había harto que decir después de él», in F. DE RIBERA, *La vida de la madre*, 56.

Appare molto sottilmente un paragone tra sua madre (che era «affezionata ai libri di cavalleria») e suo padre (presentato nel capitolo precedente come «affezionato a leggere buoni libri»). Pare che Teresa voglia far vedere non soltanto la «moda» delle letture dei suoi tempi, ma anche come le preoccupazioni letterarie possano diventare criterio di una vita altamente spirituale. Appare che il secondo racconto sulla madre non finisca con questa breve presentazione, ma focalizza l'attenzione anche sull'aspetto dell'*imitatio matris*, in cui fa vedere come l'esempio della madre sia entrato poco a poco nelle sue abitudini<sup>70</sup>.

Rimane sempre aperta la portata dell'influenza dei genitori sulla vita di Teresa, però di più quella paterna. Come si è osservato finora, Teresa non solo comincia la *Vita* con il racconto dei suoi genitori, si annota anche agevolmente come lei abbia imitato le loro virtù (e vizi) e gli atteggiamenti profondamente cristiani.

#### 4.2. *L'esperienza della giovinezza*

Sulla stessa linea dell'esperienza familiare, troviamo Teresa che cerca di vivere il suo periodo di formazione e di adolescenza nell'attesa dell'ascolto e della vocazione personale. Si osserva come proprio in questo periodo Teresa scopra e coltivi una relazione con Maria (di più dopo la morte della sua madre) e incontra l'ambiente monastico del convento Santa María de Gracia.

Prima di presentare questi due «avvicinamenti» (alla Vergine Maria e al convento) della vita di Teresa, sembra opportuno fare una breve introduzione delle due «compagnie» presentate da lei nella *Vita*: la buona compagnia e la cattiva compagnia.

#### 4.3. *La cattiva compagnia*

Teresa, di più nel secondo capitolo, presenta un atteggiamento dei suoi vicini che talvolta era negativo, oppure che influiva in modo negativo sul suo progresso spirituale.

Sempre con uno sguardo retrospettivo, Teresa osserva come non solo la mancanza della vera relazione con Dio potrebbe danneggiare la vita

---

<sup>70</sup> *Vita* 2,3; TERESA D'ÁVILA, *Libro de la Vida*, 37. In queste parole di Teresa si potrebbe vedere meglio l'influenza della madre nel suo percorso umano e spirituale. Quest'aspetto dell'imitazione della madre rimane un punto aperto principalmente a livello psicologico e come questo aspetto abbia influito sulla vita spirituale di Teresa.



spirituale, ma anche le relazioni con gli altri, oppure, come lei afferma, «una compagnia cattiva»:

Così accadde a me che avevo una sorella molto più grande di età, dalla cui bontà e onestà – che era molta – non imparavo nulla, mentre appresi tutto il male possibile da una parente che frequentava assiduamente la nostra casa. Era di un comportamento così leggero che mia madre aveva fatto di tutto per allontanarla, quasi presagisse il male che doveva venirmi da lei, ma disponeva di tante occasioni per introdursi da noi, che non v'era potuta riuscire. Affezionatami a questa parente, con lei si svolgevano la mia conversazione e le mie chiacchiere, perché non solo mi assecondava in tutti i passatempo che io desideravo, ma mi ci spingeva lei stessa, mettendomi anche a parte delle sue relazioni e vanità<sup>71</sup>.

Teresa ha fatto esperienza di un leggero allontanamento da Dio tramite un cercarsi le proprie cose, anche se piccole, che alla fine l'hanno portata a gustare l'aroma della mondanità. Lei parla di una parente, una cattiva compagnia, che pian piano la portava su una via negativa di leggerezza nel vivere la virtù. Si osserva come Teresa introduca questo passaggio della sua vita facendo memoria dei genitori, proponendo alcuni consigli per loro<sup>72</sup>.

Questa parente di Teresa, che nella *Vita* non viene presentata in modo particolareggiato, sembra che avesse per lei una grande influenza negativa. Il motivo principale rimane sempre la sensibilità forte dell'anima di Teresa, che da piccola cerca una purezza profonda riguardo alla virtù e un avvicinamento completo a Dio, anche se con un certo procedere infantile.

Un possibile parallelo tra il modello positivo e quello negativo si trova nel passaggio in cui Teresa elogia le virtù della sua sorella maggiore, Maria

---

<sup>71</sup> *Vita* 2,3; «Espántame algunas veces el daño que hace una mala compañía, y si no hubiera pasado por ello no lo pudiera creer. En especial en tiempo de mocedad, debe ser mayor el mal que hace. Quería escarmentasen en mí los padres para mirar muchos en esto. Y es así que de tal manera me mudó esta conversación, que, de natural y alma virtuoso, no me dejó casi ninguna [virtud], y me parece me imprimía sus condiciones ella y otra que tenía la misma manera de pasatiempos», in TERESA D'ÁVILA, *Libro de la Vida*, 39-40. In questo passaggio, con una specifica naturalezza, Teresa riprende due temi importanti della vita spirituale: la virtù e i modelli che influiscono sugli altri. Si osserva come Teresa parla quasi ex «cathedra», come una professoressa e cerchi, con un linguaggio parenetico, di presentare il danno della negativa compagnia. Il verbo «imprimía», d'altra parte, usato da Teresa, apre una via di guida spirituale, in cui il protagonista sembra che sia stata una figura dei suoi parenti, che ha lasciato un'impronta negativa nella sua interiorità.

<sup>72</sup> *Vita* 2,3: «Se mi fosse concesso dar consejos, direi ai genitori di fare molta attenzione, in questa età, alle persone che trattano con i loro figli, perché è un momento assai pericoloso, in cui la nostra natura è più portata al peggio che al meglio»; TERESA D'ÁVILA, *Libro de la Vida*, 38.

e le imitazioni degli atteggiamenti negativi di quella parente<sup>73</sup>. Da questo atteggiamento dell'esperienza teresiana nascono due elementi che potrebbero essere di aiuto nella seguente presentazione dell'esperienza del «tocco» di Dio: «l'amicizia» con gli uomini e l'amicizia con Dio.

Appare che Teresa abbia delicatamente sperimentato il gusto di un tipo di legame amichevole con questa parentela, anche se non in modo profondo e autentico. Questa esperienza aiuterà Teresa più tardi a sentire e approfondire continuamente l'amicizia con Dio. Nell'esperienza di Teresa, di più nella prima parte del racconto autobiografico, si potrebbe trovare il confronto o – meglio dire – la dinamica tra la memoria dei fatti negativi e di quelli positivi. Questa bilancia accompagna Teresa su un equilibrio sempre più maturo e conforme alla sua chiamata.

## 5. Il cammino interiore

Per poter approfondire in modo dettagliato questo cammino spirituale di Teresa, si dovrebbe prima di tutto presentare il panorama della sua vocazione come carisma<sup>74</sup>.

Teresa visse sin dall'inizio un percorso particolare, non soltanto dal punto di vista familiare, ma anche dal punto di vista spirituale. In questo ambito familiare si deve menzionare non soltanto la morte della sua madre, che ebbe un grande influsso nella sua vita, ma anche la morte di alcuni fratelli morti sia per motivi di salute che di guerra.

Non di rado si trova Teresa nei momenti di forte incontro con la realtà divina tramite la preghiera, donazione di sé (riteniamo importante

---

<sup>73</sup> TERESA D'ÁVILA, *Libro de la Vida*, 37. Su questo argomento della «formazione informale», si potrebbero trovare alcuni studi che evidenziano il carattere fondamentale dell'influenza pedagogica nella vita di Teresa, come P. LAUZERAL, *Une Femme que sut aimer*, inanzitutto le pagine 19-128; D. DE PABLO MAROTO, *Santa Teresa de Jesús*, 73-95. Da parte sua, Daniel de Pablo Maroto, nel suo recente libro, offre una lettura del momento in cui Teresa fu influenzata per un periodo da questo parente, evidenziando l'amore dell'adolescenza e le vanità del mondo, in D. DE PABLO MAROTO, *Lecturas y maestros*, 24-25.

<sup>74</sup> E. PACHO, «La iluminación divina», 365-376; di T. ÁLVAREZ, «Itinerario espiritual», 34-45. L'ultimo autore propone una sorta di definizione del cammino spirituale proprio nella luce della spiritualità teresiana: «Camino es una imagen de lo espiritual difundida en casi todas las religiones. Para T [Teresa] es imagen de origen bíblico. Le sirve para expresar la vida espiritual y su proceso de desarrollo en el tiempo (antes de la eternidad) [...] Caminar es *seguir* a Jesús. „Por el camino (de la cruz) que fue Cristo han de ir los que le siguen (V 11,5)»», in T. ÁLVAREZ, «Camino Espiritual», 100-102.

riprendere la scena in cui Teresa, dopo la morte di sua madre, si ripropone come figlia della Vergine Maria), visioni e consolazioni spirituali. Per questo motivo, il presente approccio sulla vocazione teresiana cercherà di comprendere ambedue gli aspetti.

È anche molto visibile il fatto che un cammino spirituale si basi sul dono di Dio che prende forma nella vocazione personale. Sulla stessa linea si inquadra anche Teresa con la sua chiamata particolare.

### 5.1. *La maternità della Vergine*

Sempre camminando sulle orme di Teresa, alla luce della sua continua conversione, nella ricerca degli elementi essenziali che svelino profondamente quell'incontro totale con Dio, si desidera ora puntare su un brano autobiografico teresiano molto accattivante e fondamentale. Questo passaggio della maternità spirituale della Vergine Maria rimane uno dei più importanti dalla prima sezione autobiografica di Teresa. Il fatto di dedicarsi totalmente alla Madonna non manifesta soltanto un abbandono tra le braccia della Vergine, ma anche un atteggiamento universale verso la presenza di Dio, Suo Creatore e Suo Amore.

Il momento dell'offerta di Teresa verso la Vergine Maria ha, come base e fondamento, il contesto della morte drammatica e inaspettata della sua madre, doña Beatriz:

Ricordo che quando morì mia madre avevo poco meno di dodici anni<sup>75</sup>. Non appena cominciai a capire ciò che avevo perduto, mi recai angosciata davanti a un'immagine di Nostra Signora e la supplicai con molte lacrime di farmi da madre, mi sembra che questa preghiera, anche se fatta con semplicità, mi abbia giovato, perché in modo evidente ho trovato ascolto in questa Vergine sovrana ogni volta che mi sono raccomandata a lei e, alla fine, mi ha richiamata a sé<sup>76</sup>.

Questo brano autobiografico teresiano diventa un punto di meditazione per due motivi. Il primo riguarda la devozione imitativa verso la Madonna

---

<sup>75</sup> Secondo Tomás Álvarez, in TERESA D'ÁVILA, *Libro de la Vida*, 36, Teresa aveva quasi 14 anni al momento della morte della sua madre. Lei non sembra di avere una grande attenzione riguardo a questi anni di grande importanza per lei (può darsi che le sia quasi impossibile, dato che scrive con una retrospettiva di circa 35 anni), Teresa voleva essere molto attenta invece ai dettagli che riguardano gli eventi umani e spirituali, più che una preoccupazione di ricostruire con accuratezza storica.

<sup>76</sup> *Vita* 1,7; «Acuérdome que cuando murió mi madre quedé yo de edad de doce años, poco menos. Como yo comencé a enternder lo que había perdido, afligida fuime a una imagen de nuestra Señora<sup>76</sup> y supliquéla fuese mi madre, con muchas lágrimas. Parece que, aunque se hizo con simpleza, que me ha valido; porque conocidamente he hallado a esta Virgen soberana en cuanto me he encomendado a ella y, en fin, me ha tornado a sí», in TERESA D'ÁVILA, *Libro de la Vida*, 36.

(sembra che Teresa avesse imparato questa devozione da sua madre), e l'altro in cui Teresa trova un pilone di resistenza per la sua vita spirituale, punto che diventerà continuamente un luogo privilegiato per il cammino di conversione.

Secondo Jesús Castellano, esiste, quindi, nello scritto autobiografico teresiano una presenza diretta o indiretta della Vergine, con l'intenzione di presentare la Madonna come un modello della vita spirituale<sup>77</sup>. Sono alcuni elementi costitutivi della mariologia che si trovano nella spiritualità teresiana e, implicitamente, nella prima parte del racconto autobiografico: devozione, invocazione della Vergine, grazia mistica con contenuto mariologico e con una partecipazione al mistero mariano<sup>78</sup>.

L'evento della morte di sua madre, da una parte, e la maternità spirituale, dall'altra parte, rimarranno sempre una «ferita» aperta nell'anima di Teresa, ma anche un punto di poter vedere, secondo le sue parole, ancora visibile della sua vita, la preghiera imparata da sua madre e la protezione ricevuta dalla Vergine: «Cercavo la solitudine per recitare le mie preghiere, che erano molte, specialmente il rosario, di cui mia madre era assai devota»<sup>79</sup>.

Persiste nel racconto teresiano il profumo del suo essere orfana di madre, però sempre associato con la maternità spirituale della Madonna. Rimane, quindi, un punto aperto come elemento che sta alla base della sua vocazione come chiamata alla preghiera e all'abbandono di sé. Questi due elementi, dunque, si indirizzeranno nella manifestazione della vita vissuta nella comunità monastica, molto amata da Teresa.

## 5.2. *L'esperienza del Collegio*

Prima di prendere la decisione di entrare nel Monastero dell'Incarnazione, Teresa visse un periodo nel Collegio Santa María de Gracia<sup>80</sup>. Questo passaggio presso il convento avvenne per la volontà di

<sup>77</sup> E. LLAMAS, «Libro de la Vida», 236.

<sup>78</sup> O. DE NIÑO JESÚS, «Espíritu mariano de Santa Teresa», 154-165; 211-226, 247-266; ILDEFONSO DE LA IMMACULADA, *Virgen de la contemplación*, 145-148; M. BOYERO, «María en la experiencia», 9-33; E. LLAMAS, «La Virgen María en la vida», 48-77.

<sup>79</sup> «Procuraba soledad para rezar mis devociones, que eran hartas, en especial el rosario, de que mi madre era muy devota, y así nos hacía serlo», in TERESA D'ÁVILA, *Libro de la Vida*, 35-36. Questo piccolo passo della sua autobiografia non è altro che un elogio indiretto alla sua madre, da cui imparò a pregare e a essere, anche da piccola, molto devota alla Madonna.

<sup>80</sup> Il collegio è nel monastero delle monache agostiniane, famoso perché in esso visse Santa Teresa di Gesù negli anni 1531-1532, in D. DE PABLO MAROTO, *Lecturas y maestros*, 27-28.

suo padre, don Alonso, e dopo tanti momenti in cui Teresa, secondo la sua testimonianza, è stata sotto l'influsso negativo di una parente<sup>81</sup>.

Per questo motivo, «dopo neanche tre mesi, mi pare»<sup>82</sup>, Teresa venne portata da suo padre nel Collegio per avere un tempo di raccoglimento ed un recupero di educazione spirituale e umana.

Nel periodo trascorso nel Collegio Santa Maria della Grazia, Teresa ebbe un «corso intensivo» quale introduzione<sup>83</sup> nella vita spirituale e per il futuro legame profondo con Dio. In questo periodo, come abbiamo già visto, Teresa ebbe l'esperienza di purificazione, anche se lei sente, dopo circa una settimana, una gioia come se fosse meglio nel convento delle agostiniane che nella casa di suo padre.

Questa diretta esperienza in un ambiente così diverso dalla casa di suo padre fu presentata da Teresa, almeno i primi otto giorni, in una chiave di sofferenza quale espressione del cambiamento della sua vita.

La crisi dell'adolescenza sembra avere una profonda radice nella perdita della sua madre, e anche per questo motivo, don Alonso cercò di far sì che Teresa non sentisse la mancanza degli affetti familiari. Successivamente, Teresa, da parte sua, presenta questo vuoto affettivo che cerca di essere colmato dal padre: «Era così grande l'amore che mio padre mi portava e così grande la mia abilità nel dissimulare che egli, non potendomi credere tanto colpevole, non mi fece mancare mai il suo affetto»<sup>84</sup>.

Il tempo vissuto nel convento fu di grande efficacia spirituale, offrendo anche una pedagogia<sup>85</sup> particolare per la sua formazione. Questi elementi

---

<sup>81</sup> *Vita* 2,6; TERESA D'ÁVILA, *Libro de la Vida*, 40-41. In questo brano, Teresa presenta in modo sottile il motivo per cui lei fu condotta da don Alonso in questo collegio. Il motivo non è altro che il desiderio del padre di correggere sua figlia, presa dallo spirito mondano di quel tempo.

<sup>82</sup> *Vita* 2,6; TERESA D'ÁVILA, *Libro de la Vida*, 40.

<sup>83</sup> L'esperienza del convento riuscì a portare Teresa sulla via verso la santità e di purificarsi dalle influenze negative, in D. DE PABLO MAROTO, *Lecturas y maestros de Santa Teresa*, 30.

<sup>84</sup> *Vita* 2,7; «Era tan demasiado el amor que mi padre me tenía y la mucha disimulación, que no había creer tanto mal de mí, y así no quedó en desgracia conmigo», in TERESA D'ÁVILA, *Libro de la Vida*, 41. Ancora una volta, la presenza del padre si mostra «salvatrice», perché sempre vicino, come un «angelo custode». Questa presenza paterna, nel panorama dell'esperienza spirituale di Teresa, sarà una piccola pregustazione della presenza divina, che entrerà e dimorerà nell'esistenza teresiana. Per un approfondimento dell'argomento, si veda anche C. ROS, *Teresa de Jesús*, 29-39.

<sup>85</sup> La verità è che Teresa già aveva una formazione familiare ben costruita, quindi, lei accetta la proposta-imposta di suo padre di entrare nel monastero per gustare di nuovo la bellezza della comunione con Dio, di quell'esperienza che le discussioni mondane e

non possono essere visti soltanto in chiave umana, ma anche con una grande impronta spirituale per il cammino di Teresa. Lo spirito comunitario positivo sembra essere stato di grande aiuto per il lancio spirituale che Teresa comincia a vivere.

In questa linea si potrebbe inquadrare anche il seguente periodo di luce vissuto nel collegio, in cui le orazioni s'intrecciavano con la nuova amicizia con una religiosa eccellente per la formazione di Teresa, Maria de Briceño.

Teresa presenta con parole semplici il processo personale di intrattenimento spirituale con le orazioni orali in uno sforzo privato di catturare l'attenzione di Dio e della sua misericordia per poter chiarire la sua chiamata, la sua vocazione, la sua via: «Cominciai a recitare non poche orazioni vocali e a supplicare tutti di raccomandarmi a Dio affinché mi suggerisse lo stato in cui avrei dovuto servirlo»<sup>86</sup>.

Come si potrebbe facilmente osservare, Teresa visse un periodo di intensa preghiera per una preparazione di un forte discernimento: scegliere e seguire la via propria sotto la luce dell'ispirazione divina. In questo specifico momento, Teresa si prepara a lasciare il convento.

Più tardi si vedrà che le parole del Salmo 50: «Uno spirito contrito è sacrificio a Dio, un cuore affranto e umiliato tu, o Dio, non disprezzi», prenderanno forma nell'esperienza di Teresa, che non sarà lasciata da sola.

Si ritiene importante menzionare che, il periodo di un anno e mezzo trascorso nel Convento Santa Maria della Grazia, fu molto produttivo per Teresa per due motivi.

Il primo rimane, dal punto di vista della trasformazione spirituale e umana immediata, la rinuncia alle influenze negative e l'abbracciare l'ambiente del convento e della preghiera intensiva.

Il secondo non è altro che il discernimento circa la sua vocazione, un discernimento che non finirà lì, ma comincia il percorso di scoperta e dell'incarnazione della sua chiamata propria.

Avendo presente l'esperienza del convento<sup>87</sup>, si può vedere ora meglio il carattere di Teresa e come lei abbia cercato di entrare in contatto con Dio e

---

le vanità non hanno la capacità di offrirle la pace, in D. DE PABLO MAROTO, *Lecturas y maestros*, 30.

<sup>86</sup> *Vita* 3,2; «Comencé a rezar muchas oraciones vocales y a procurar con todas me encomendasen a Dios, que me diese el estado en que le había de servir. Mas todavía deseaba no fuese monja, que éste no fuese Dios servido de dármele, aunque también temía el casarme», in TERESA D'ÁVILA, *Libro de la Vida*, 41.

<sup>87</sup> All'inizio questa esperienza aveva posto nella vita di Teresa senza un forte desiderio da parte sua. Poi si osserva il forte desiderio di progredire su questa via religiosa, dopo aver abbandonato se stessa nella comunità del convento. Questa

di trovare il senso della sua esistenza.<sup>88</sup> Il periodo dell'adolescenza di Teresa rimane un punto di riflessione e di approfondimento per capire meglio non soltanto il percorso di conversione e di maturazione, ma anche per osservare meglio i momenti forti dell'esperienza teresiana con Dio.

### 5.3. *La buona compagnia*

Sulla stessa linea della buona compagnia di Teresa, si cercherà di puntare sui momenti in cui lei ha sperimentato, in certi momenti e con alcune persone specifiche, la gioia di essere *hic et nunc* nella presenza del bene.

Il terzo capitolo del racconto presenta Teresa nel Collegio Santa Maria de Gracia, in cui, per la presenza di una monaca, sentì l'importanza della «buona compagnia». Questa espressione si può trovare sin dall'inizio del capitolo, addirittura nel titolo<sup>89</sup>, per sottolineare non soltanto la direzione e l'influenza della buona compagnia, ma anche le grazie che sorgono dallo stare vicino alle persone di Dio.

Per dare una base a questa introduzione della buona compagnia, si seguono le parole di Teresa, trovate nel suo racconto autobiografico:

Cominciando, così a gustare la buona e santa compagnia di questa monaca, godevo di sentirla parlare così bene di Dio, perché era una grande santa, molto saggia; credo che la gioia di ascoltare tali discorsi non mi sia mai venuta meno. Prese a raccontarmi come ella fosse giunta a farsi monaca soltanto per aver letto ciò che dice il Vangelo: Molti sono i chiamati, ma pochi gli eletti. Mi parlava del premio che il Signore concede a coloro che lasciano tutto per lui. Questa buona compagnia cominciò a sradicare da me le abitudini create dalle cattive compagnie, a ricondurre il mio pensiero a desideri di cose eterne e ad annullare in parte la grande avversione che avevo per la vita del chiostro, divenuta, anzi, grandissima<sup>90</sup>.

---

donazione le darà forza di gustare in seguito in modo profondo la vita comunitaria nel Monastero dell'Incarnazione.

<sup>88</sup> EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS – O. STEGGINK, *Santa Teresa y su tiempo*, 149-154; A.S. MOGUEL, «Santa Teresa y las agustinas», 453-462; T. ÁLVAREZ, *Cultura de mujer*, 15-57; 61-93.

<sup>89</sup> «En que trata cómo fue parte la buena compañía para tornar a despertar sus deseos, y por qué manera comenzó el Señor a darla alguna luz del engaño que había traído», in TERESA D'ÁVILA, *Libro de la Vida*, 42.

<sup>90</sup> *Vita* 3,1; «Pues comenzando a gustar de la buena y santa conversación de esta monja, holgábame de oírla cuán bien hablaba de Dios, porque era muy discreta e santa. Esto, a mi parecer, en ningún tiempo dejé de holgarme de oírlo. Comenzóme a contar cómo ella había venido a ser monja por sólo leer lo que dice el evangelio: “Muchos son los llamados y pocos los escogidos”. Decíame el premio que daba el Señor a los que todo lo dejan por El. Comenzó esta buena compañía a desterrar las costumbres que había hecho la mala y a tornar a poner en mi pensamiento deseos de las cosas eternas y a quitar algo la gran enemistad que tenía con ser monja, que se me había puesto grandísima», in TERESA D'ÁVILA, *Libro de la Vida*, 42-43.

Teresa continua dunque la presentazione di questa monaca, elogiando la buona influenza su di lei. Si dovrebbe dire che Teresa entrò in questo monastero con grandi aspettative spirituali, però anche con una anima «toccata» dalle cose mondane, come lei affermava, dai cattivi incontri e ambienti<sup>91</sup>. Si fa pure menzionare la diplomazia di Teresa manifestata per poter entrare nel Monastero dell'Incarnazione, dato che suo padre non voleva che lei lasciasse la società per rinchiudersi dentro mura monastiche. E quando suo padre vuole riportarla a casa per la sua cagionevole salute, lei fa sì che aggiunga le sue intenzioni. Perciò, il fatto di stare adesso nella presenza di una monaca molto discreta e santa nel Collegio, la aiutò a lasciare alcuni atteggiamenti che la bloccasse progredire nella vita spirituale:

Anche se i giorni in cui mi trattenni lì furono pochi, in virtù di quanto operavano nel mio cuore le parole di Dio, lette o ascoltate, e la buona compagnia, riuscii man mano a capire la verità delle cose che mi colpivano da bambina, cioè il nulla del tutto, la vanità del mondo, la brevità della vita, e a temere, se fossi morta, di andare a finire nell'inferno<sup>92</sup>.

Questa monaca, che diventerà il suo «angelo custode», aiuterà Teresa a progredire non soltanto nella sua vita spirituale, ma aprirà una porta verso la sua maturazione comunitaria, di cui gioverà più tardi, diventando una grande riformatrice.

Quello che si ritiene importante specificare nella prospettiva del presente studio è il fatto di osservare Teresa nell'ipostasi di «magistra», in cui si presenta non soltanto l'importanza fondamentale dell'influenza (sia positiva che negativa), ma anche gli aspetti spirituali che fanno parte di questo processo formativo.

Sulla stessa prospettiva, Teresa cercherà, lungo il suo viaggio di maturazione e progresso spirituale, di entrare in contatto con delle persone che la aiutino a fare il salto qualitativo verso la sua vocazione. Anzi, le loro presenze diventeranno pian piano un *locus theologicus*, in cui si manifesterà la voglia di Teresa di incarnare in sé la volontà di Dio.

Queste due influenze avranno sempre un posto privilegiato nella vita di Teresa e così si può osservare facilmente come lei s'indirizzerà continuamente sulla via dell'incontro con Dio, cercandolo in ogni momento.

---

<sup>91</sup> «Teresa sarà sempre una buona diplomatica [...] Cerca e trova chi sostenga la sua causa presso il padre, girando di luogo in luogo come non sarebbe opportuno per una malata o una convalescente [...]», in SANTA TERESA D'ÁVILA, *Vita*, 4-7.

<sup>92</sup> *Vita* 3,6; «Aunque fueron los días que estuve pocos, con la fuerza que hacían en mi corazón las palabras de Dios, así leídas como oídas, y la buena compañía, vine a ir entendiendo la verdad de cuando niña, de que no era todo nada, y la vanidad del mundo, y cómo acababa en breve, y a temer, si me hubiera muerto, cómo me iba al infierno», in TERESA D'ÁVILA, *Libro de la Vida*, 45.



#### 5.4. *La convalescenza e le visite*

Un episodio particolare del periodo vissuto nel Convento fu il motivo per cui Teresa doveva lasciarlo. Sembra che Teresa abbia avuto anche un periodo di sofferenza fisica per colpa dell'omissione di prendere le medicine, e ammalandosi, fu obbligata ad abbandonare il convento e a tornare a casa di suo padre: «Nel frattempo, sebbene io non trascurassi di prendere le mie medicine, il Signore, il cui vivo desiderio di dispormi allo stato che più a me si conveniva aveva più potere d'ogni medicina, mi mandò una così grave malattia che doveti tornare a casa di mio padre»<sup>93</sup>.

Teresa sentì così la sua «spina nella carne» (2Cor 12,7), però cercò di continuare la sua ricerca sulla sua vocazione personale. Suo padre, dopo che Teresa guarì, la portò da una sua sorella sposata per recuperare totalmente da quella grande malattia e avere di nuovo la gioia del parlare di Dio e di sentire l'affettività della sua famiglia.<sup>94</sup>

Lei scoprì ed sperimentò in questo viaggio che la presenza e la volontà di Dio si fanno vive anche tramite le persone e addirittura tramite le letture dei libri santi<sup>95</sup>.

Sembra che tutte queste visite, il momento di sofferenza fisica e poi le letture condussero Teresa alla decisione di entrare nel Monastero dell'Incarnazione e diventare carmelitana. Queste visite sembrano che siano un punto di riferimento per poter prendere la decisione di lasciare la casa di suo padre per entrare nel monastero. La sua esperienza, in questo periodo di discernimento, tenta di essere una preparazione per il suo prossimo incontro con la realtà del monastero circa la preghiera, la meditazione e la contemplazione di Dio. Da suo zio ha avuto l'opportunità di leggere tanti libri buoni in volgare e parlare di Dio<sup>96</sup>.

---

<sup>93</sup> Vita 3,3; «En este tiempo, aunque jo no estaba descuidaba de mi remedio, andaba más ganoso el Señor de disponerme para el estado que me estaba mejor. Diome una gran enfermedad, que hube de tornar en casa de mi padre», in TERESA D'ÁVILA, *Libro de la Vida*, 45. Con uno sguardo retrospettivo, si osservano sempre più chiari i momenti in cui la presenza di Dio si fa vedere nel percorso spirituale di Teresa.

<sup>94</sup> Tomás Álvarez presenta in breve questo momento ponendo l'accento sull'affettività di Teresa, che dopo l'arrivo a casa, suo padre cerca di portarla nei contesti in cui possa essere circondata dall'amore: «[...] Regresa a la casa paterna y pasa sucesivamente por la casas de su tío don Pedro (en Hortigosa) y de su hermana María (en Castellanos), siempre acogida con amor», in T. ÁLVAREZ, *Comentarios a «Vida», «Camino» y «Moradas»*, 32.

<sup>95</sup> Vita 3,3; TERESA D'ÁVILA, *Libro de la Vida*, 44.

<sup>96</sup> Vita 3,4; TERESA D'ÁVILA, *Libro de la Vida*, 44.

Questo episodio si dovrebbe leggere nella chiave dell'interpretazione della sua chiamata alla vita monastica. Questa discussione continua con suo zio su Dio e sulle vanità del mondo l'aiuterà a fare quel discernimento insieme alla conversione totale dell'anima. Queste conversazioni durante le sue visite instradano Teresa, quindi, su una via di trasformazione interiore, cominciando anche a gustare la preghiera e la meditazione: elementi che si svilupperanno nell'ambiente del monastero dell'Incarnazione.

Il *terzo alfabeto spirituale*<sup>97</sup> del francescano Francisco de Osuna, una lettura spirituale molto diffusa in quell'epoca, diventa lettura che si rispecchia ulteriormente nel racconto autobiografico di Teresa: «Durante il viaggio di andata, quel mio zio di cui ho detto che abitava lungo la strada, mi diede un libro intitolato Terzo abbecedario, che cerca d'insegnare l'orazione di raccoglimento»<sup>98</sup>.

Il cammino vocazionale sconosciuto spaventa Teresa e riconosce non soltanto la propria piccolezza, ma anche la grandezza dei progetti divini e addirittura della Provvidenza di Dio. Questa preghiera di aiuto<sup>99</sup> si trasforma pian piano in un riconoscimento del suo stato e anche dell'abbandono nelle mani di Dio: «Oh, mio Dio, desideravo tanto la salute per meglio servirvi, ed essa, invece, fu la causa di ogni mio male!».

Tutto questo periodo sembra che sia una preparazione quale esercizio per l'entrata definitiva nel Monastero dell'Incarnazione da una parte, e un discernimento profondo per poter offrire completamente se stessa in questa sinfonia di momenti di grazia, dall'altra.

Non soltanto la preparazione per lasciare la casa paterna per il monastero fu un tormento, ma anche la vita monastica sarà piena di momenti di prova e di tentazione.

---

<sup>97</sup> Sembra che sia stato, tra tante letture, anche il *Terzo Abecedario* del francescano Francisco de Osuna, un classico nella letteratura spirituale del tempo di Teresa e soprattutto a lei contemporaneo.

<sup>98</sup> *Vita* 4,7; «Cuando iba, me dio aquel tío mío que tengo dicho que estaba en el camino, un libro: llámase Tercer Abecedario, que trata de enseñar oración de recogimiento», in TERESA D'AVILA, *Libro de la Vida*, 50.

<sup>99</sup> *Vita* 6,4; «¡Oh, válgame Dios, por qué términos me andaba Su Majestad disponiendo para el estado en que se quiso servir de mí, que, sin quererlo yo, me forzó a que me hiciese fuerza!», in TERESA D'AVILA, *Libro de la Vida*, 45.

Teresa sente la vanità del mondo e finendo le sue energie nelle ricerche mondane, si abbandona quasi con disperazione nelle mani di Dio: «Y, de nuevo, la provocación y la urgencia de Dios, junto con la fortificación de su voluntad por caminos ignotos para la razón», in D. DE PABLO MAROTO, *Santa Teresa de Jesús*, 101.

Rimane da approfondire, quindi, un punto importante dell'esperienza spirituale di Teresa, quello della vocazione che si fa presente in modo tempestivo e si manifesta come un parto. A questa esperienza Teresa non fu estranea e la sperimenta fino nelle profondità insieme all'infermità fisica di origine ignota.

## 6. L'inizio della vita monastica

Teresa, dopo aver vissuto momenti di grande tormento interiore quale inizio del discernimento per la sua vita religiosa, ora ci presenta il momento della partenza per il Monastero dell'Incarnazione<sup>100</sup>.

La vita nel monastero non era facile, ma neppure difficile. Una generosa presentazione del contesto monastico in cui Teresa entrò, ce la offre Jean-Jacques Antier, tramite una narrazione particolarmente accurata<sup>101</sup>.

Prima di osservare come lei avesse sperimentato il legame con Dio in questo specifico contesto, vale la pena di approfondire la descrizione del momento in cui lei sembra convinta della sua decisione e molto sicura interiormente osa fare il passo decisivo.

Dopo aver visto che suo padre non accettava il suo forte desiderio di entrare in monastero, ella si decise di lasciare la casa paterna e di recarsi segretamente al monastero delle carmelitane<sup>102</sup>.

---

<sup>100</sup> Con una naturalezza e familiarità già ben conosciute, lo studioso carmelitano Tomás Álvarez presenta in breve il momento dell'entrata di Teresa nel Carmelo, mettendo l'accento più sulla valenza storica, che sulla sensibilità spirituale di Teresa. In ogni caso, la sua presentazione potrebbe offrire un grande aiuto per poter capire il panorama storico del cambiamento teresiano dal punto di vista sociale, in T. ÁLVAREZ, *Comentarios a «Vida», «Camino» y «Moradas»*, 35.

<sup>101</sup> Un altro aspetto importante riguarda il Monastero dell'Incarnazione, che sembra essere utile per capire non soltanto l'esperienza di Teresa, ma anche la sua lotta nel confronto del nuovo contesto monastico. Jean-Jacques Antier, da parte sua, propone una presentazione dell'ambiente monastico del convento Nostra Signora dell'Incarnazione. Egli presenta il contesto non totalmente in una luce positiva, evidenziando il profumo sottilmente laicale che era entrato per le fessure dei muri monastici: «A l'arrivée de Thérèse en 1535, le monastère Notre-Dame-de-l'Incarnation était surpeuplé: cent soixante moniales de chœur, une centaine de converses auxquelles s'ajoutaient une vingtaine d'enfants au de très jeunes postulantes, le noviciat et quelques pensionnaires séculières. La stabilité et la clôture n'y étaient plus de rigueur... Aucune égalité n'était observée entre les moniales, même de chœur. Les soeurs converses, entrées sans dot, servaient les mères pourvues de revenus en assumant les travaux manuels: cuisine, jardin, lavoir, travaux ménagers, four à pain [...] Dispensées de tout travail manuel, elles étaient même autorisées à entretenir une servante laïque [...]», in J.-J. ANTIER, *Thérèse d'Avila*, 55-56.

Si osservano facilmente due elementi di questo brano teresiano proprio sulla visione panoramica della sua esperienza di Dio.

Il primo elemento riguarda la necessità interiore di Teresa di ricevere la benedizione paterna per procedere nella sua decisione di diventare monaca carmelitana. Questo elemento rimane fondamentale nel capire l'esperienza teresiana per il semplice motivo dell'obbedienza e della sottomissione. Finalmente – come si vedrà – lei si «spoglia», in una luce francescana, dell'abito familiare e abbraccerà il mantello del Carmelo. Questo passaggio rivela la forte personalità di Teresa, che dopo la sua conversione amerà Dio sopra ogni cosa, e sarà continuamente più cosciente che «solo Dio basta».

Il secondo elemento circa la perseveranza di Teresa di cambiare l'opinione del padre, perché la lasci abbracciare la vita monastica. La risposta di suo padre diventa una forte spina nel cuore di Teresa, che si sente spezzata tra ascoltare e accettare la decisione del padre o seguire il suo discernimento e la sua vocazione.

Pare che le virtù e le capacità di comunicazione l'aiutassero a condurre sulla via religiosa anche un fratello con cui porta avanti tanti dialoghi spirituali, ammonendo le vanità del mondo<sup>103</sup> e lodando la vita religiosa. Questo tipo di dialogo sembra preso dall'esperienza vissuta vicino a suo zio, nel periodo di convalescenza e discernimento.

Si può, quindi, vedere «un'altra» Teresa, circa la sua maturazione, in quel desiderato salto qualitativo<sup>104</sup> fatto dopo il periodo di meditazione e discernimento riguardo alla sua vita religiosa.

<sup>102</sup> Vita 3,7; TERESA D'AVILA, *Libro de la Vida*, 46.

<sup>103</sup> Pare che questo tema fosse molto diffuso nella Spagna del '500, e Teresa lo prende e lo fa ulteriormente parte della sua spiritualità interiore. Poi la «promozione» di quest'idea venne esposta da Teresa in modo molto insistente, affinché suo fratello prendesse anche lui la via del monastero. Il suo potere persuasivo si osserverà continuamente durante la lettura del racconto autobiografico, però il più importante ambito di manifestazione sarà senza dubbio quello spirituale, dove lei metterà la staffetta sempre più in alto. Questo modo di sperimentare profondamente l'esperienza con Dio non potrebbe non essere indicato come uno di eccellenza, di «professionismo spirituale», di tensione amorosa verso Dio.

<sup>104</sup> Questo passaggio è ben presentato da Daniel de Pablo Maroto, anche se appare la mancanza della focalizzazione sull'interiorità di Teresa e sull'esperienza propria. Pablo Maroto propone due momenti dopo i quali Teresa fece il passo decisivo: «[...] primero, notificándoselo a su padre, opuesto a que aquella hija idolatrada marchase de casa buscando nuevos horizontes espirituales como sus otros hijos andaban soñando con *las américas*. Y, finalmente, huyendo de su casa, noticia que debió helar la sangre en sus venas», in D. DE PABLO MAROTO, *Santa Teresa de Jesús*, 101.

Con questi atteggiamenti, Teresa lasciò il contesto della casa paterna e si recò, insieme con suo fratello Antonio, al Monastero dell'Incarnazione<sup>105</sup>.

In parole molto chiare e semplici, Teresa presenta lo stato della sua anima, quando uscì dalla casa paterna. Questo potrebbe semplicemente essere presentato come il momento della rottura con la sua famiglia, però l'interpretazione sarebbe molto banale. In fondo, Teresa ebbe esperienza anche di una «naturale» paura per la sua decisione e stava ansiosa pensando a suo padre. In questa chiave si potrà leggere il successivo momento della «benedizione» del padre, quando verrà a visitarla nel monastero:

Ricordo bene, a dire il vero, che quando uscii dalla casa di mio padre, provai tanto dolore che non credo di sentirlo maggiore in punto di morte: mi sembrava che tutte le ossa mi si slogassero perché, non avendo ancora raggiunto un amor di Dio capace di rimuovermi dall'amore del padre e dei parenti, dovevo far solo ricorso a una forza così grande che, se il Signore non mi avesse aiutato, le mie considerazioni non sarebbero bastate a farmi andare avanti. In quel momento egli mi diede forza per vincere me stessa in modo che potei realizzare il mio progetto<sup>106</sup>.

Sicuramente il momento della rottura, anche se per momento non definitivo, fu di grande valore spirituale per Teresa e addirittura di grande intensità interiore se, dopo quasi 30 anni, lei si ricordò in dettaglio dei sentimenti avuti.

---

<sup>105</sup> Con un'aria propriamente letteraria, Aniano Álvarez-Suarez presenta l'entrata di Teresa nel Carmelo in una chiave molto decisiva ed estrema: «Una mañana fría y neblinosa del mes de noviembre de 1535, mientras las campanas de la ciudad dobraban a muerto – era el día de las Ánimas – la joven Teresa de Ahumada moría al mundo de la carne y sangre, y llamaba a las puertas del Carmel de la Encarnación, que se abrieron gozosas para recibirla, de los brazos de su hermano Antonio, quien ganado por ella a tan nobles ideales (una vez más entra en juego su proselitismo), iría desde allí a hacer lo mismo en los Dominicos de Santo Tomás, a las afueras de Ávila. Tenía la Santa, entonces, 20 años, siete meses y cinco días de edad», in A. ÁLVAREZ-SUAREZ, *Recuerdo y memoria*, 57. Álvarez-Suarez esagera quando afferma che Teresa «moría al mundo de la carne y sangre», perché ulteriormente, nella lettura del suo racconto autobiografico, si vedranno i momenti in cui lei non solo vivrà di nuovo con la sua famiglia, ma anche sentirà che la maturazione è un cammino progressivo, non un istante o un giorno particolare della sua vita.

<sup>106</sup> *Vita* 4,1; «Acuérdaseme, a todo mi parecer y con verdad, que cuando salí de casa de mi padre no creo será más el sentimiento cuando me muera. Porque mi parece cada hueso se me apartaba por sí, que, como no había amor de Dios que quitase el amor del padre y parientes, era todo haciéndome una fuerza tan grande que, si el Señor no me ayudara, no bastaran mis consideraciones para ir adelante. Aquí me dio ánimo contra mí, de manera que lo puse por obra», in TERESA D'ÁVILA, *Libro de la Vida*, 47.

Seguì «due anni di gioia»<sup>107</sup> in cui Teresa visse un tempo di grande maturazione spirituale, proprio di quella gioia desiderata nei momenti di discernimento e pazienza del santo coraggio.

Teresa presenta il momento dell'entrata e del periodo vissuto nel Carmelo dell'Incarnazione (incluso il momento della professione solenne), all'inizio del capitolo 4 della sua autobiografia in una luce sconosciuta e quasi misteriosa, elogiando indirettamente la vita religiosa e evidenziando la grazia dell'«apertura degli occhi» nel momento della vestizione dell'abito monastico visto nella prospettiva del servire e incoraggiare le sue sorelle: «Quando vestii l'abito, subito il Signore mi fece capire quanto favorisca coloro che si fanno forza per servirlo»<sup>108</sup>.

Ulteriormente, Teresa ebbe l'esperienza della gioia<sup>109</sup> che la portò verso il gusto profondo della vita comunitaria, in cui preghiera e la frequenza dei sacramenti diventeranno una regola di vita per lei:

Subito fui così felice d'aver abbracciato la vita monastica, che tale gioia non mi è mai venuta meno fino ad oggi, perché Dio cambiò l'aridità della mia anima in grandissima tenerezza. Mi davano molta gioia tutte le pratiche della vita religiosa; è bensì vero che a volte mi accadeva di spazzare in ore che prima ero solita occupare nel fare sfoggio di ornamenti, ma appunto ricordandomi che ero ormai libera da tutto ciò, provavo una gioia sconosciuta tale che me ne stupivo e non riuscivo a capire da dove provenisse<sup>110</sup>.

---

<sup>107</sup> Dal momento dell'entrata nel Monastero dell'Incarnazione fino alla professione solenne nel 1537, Teresa visse una vita di gioia, una vita intrecciata di preghiere comunitarie e felicità personale, dialoghi spirituali e vita di profonda autenticità spirituale. Una succinta presentazione su questi due anni particolari della vita di Santa Teresa si potrebbe trovare in E. PUNDA, *La fede in Teresa d'Avila*, 31-32 e anche lo studio già classico di E. DE LA MADRE DE DIOS – O. STEGGINK, *Tiempo y vida*, 109-134.

<sup>108</sup> *Vita* 4,2; «En tomado el habito, luego me dio el Señor a entender cómo favorece a los que se hacen fuerza para servirle», in TERESA D'ÁVILA, *Libro de la Vida*, 47. Questo momento potrebbe essere messo anche sotto influsso del forte desiderio spirituale che ormai si compie con la sua entrata nel monastero. Per cui, la chiave di lettura di questo passaggio rimane l'entusiasmo giovanile quando si trova il luogo ben desiderato, come nel caso di Teresa.

<sup>109</sup> Si potrebbe affermare che questa gioia di Teresa avesse due origini: la conferma di Dio ricevuta come grazia e la gioia umana di sentirsi, finalmente, felice del progetto compiuto. Questo sentimento di Teresa non si ferma qui, ma lei usa questa gioia come lancio verso la donazione totale di sé quale unione con Dio.

<sup>110</sup> *Vita* 4,2; «A la hora me dio un tan gran contento de tener aquel estado, que nunca jamás me faltó hasta hoy, y mudó Dios la sequedad que tenía mi alma en grandísima ternura. Dábanme deleite todas las cosas de la religión, y es verdad que andaba algunas veces barriendo en horas que yo solía ocupar en mi regalo y gala, y acordándoseme que estaba libre de aquello, me daba un nuevo gozo, que yo me espantaba y no podía entender por dónde venía», in TERESA D'ÁVILA, *Libro de la Vida*, 47. Con tutti questi

Si osserva come Teresa già entri su un cammino di trasformazione, usufruendo della grazia di Dio e mettendosi completamente a disposizione della chiamata verso la maturazione spirituale. Teresa sente come Dio aveva cambiato le cose aride della sua anima in una grande tenerezza. Come si potrebbe leggere, quindi, questo episodio dell'esperienza di Teresa con Dio? Abbiamo di fronte un momento di grazia, di particolare incontro di Teresa con la bontà di Dio. Sembra che, come un cerchio virtuoso, l'espressione «le grazie che il Signore le concedeva nell'orazione»<sup>111</sup> diventi un ritornello vivente e produttivo per la ricchezza interiore di Teresa. Dio non la lascia da sola in questo pellegrinaggio interiore e le offre la grazia di essere completamente gioiosa durante il periodo incipiente della vita monastica.

Un altro aspetto importante dopo la sua entrata nel monastero rimane non soltanto le letture dei libri edificanti, ma anche il gusto per imparare la vera preghiera<sup>112</sup>.

La presentazione autobiografica continua con il solito dialogo interiore di Teresa, che cerca continuamente la bontà di Dio e le sue misericordie. Esiste sempre nell'anima di Teresa, una lotta tra il bene e il meglio, tra il fare sempre e continuamente il meglio per Dio. Questo «lavoro» esistenziale porterà Teresa a sentire la presenza di Dio nella sua preghiera, ma pure il sentimento di aver peccato tantissimo davanti al suo Creatore, non amministrando bene le grazie ricevute:

---

doni e insieme a questa gioia, Teresa continua a sperimentare il binomio mondanità-vita spirituale, per cui, ancora una volta, si osserva il processo continuo della rottura con il mondo, che non si è fatto in modo definitivo all'entrata nel monastero dell'Incarnazione. Su questo argomento, si trovano anche le parole di Antonio Sicari, che ricorda di questo conflitto interiore di Teresa: «I primi segni del conflitto ancora irrisolto, vengono già dalle prime esperienze di vita monastica. Ci sono esperienze che smascherano la vanità del mondo [...]», in A. SICARI, *L'itinerario di Santa Teresa*, 65.

<sup>111</sup> Vita 10; «las mercedes que me hace Dios en la oración», in TERESA D'ÁVILA, *Libro de la Vida*, 47. Santa Teresa d'Avila sembra che colleghi le sue grazie ricevute da Dio con la preghiera in una sintonia armoniosa tra il lavoro umano e l'intervento divino. In ogni caso, Teresa fece esperienza non soltanto delle grazie di Dio (che nella poesia «Nada te turbe», lei propone un verso completo dal punto di vista della relazione divino-umana: «sólo Dios basta», in TERESA D'ÁVILA, *Poesías*, 1368), ma anche di una vita qualitativa ricevuta come frutto del suo abbandono totale nelle mani di Dio.

<sup>112</sup> Teresa parlava addirittura della preghiera di raccoglimento, sicuramente dopo aver letto il terzo alfabeto spirituale di Francisco de Osuna. Questa voglia di approfondire le sensibilità della fede profondamente vissuta, come si vedrà più tardi, porterà Teresa ad affrontare e a gustare anche dei tormenti fisici, non soltanto spirituali.

In chi, o Signore, essa può risplendere come in me, che ho tanto offuscato con le mie cattive azioni le immense grazie che avevate cominciato a farmi? Povera me, mio Creatore, che se voglio discolparmi, non posso addurre nessuna scusa, né v'è alcuno che abbia colpa all'infuori di me! Poiché se io avessi ricambiato anche in parte l'amore che cominciavate a dimostrarmi, non avrei più potuto amare altri che voi, e con questo si sarebbe rimediato a tutto dal momento che non meritai tanta fortuna, mi giovi ora, o Signore, la vostra misericordia<sup>113</sup>.

Sulla stessa linea si trovano anche le parole del suo racconto autobiografico in cui confessa un tempo di vent'anni in cui non fu all'altezza della chiamata di Dio e alle sue promesse: «E voi, mio Signore, per quasi vent'anni in cui usai male di questa grazia, voleste essere l'offeso, perché io potessi migliorare»<sup>114</sup>.

---

<sup>113</sup> *Vita* 4,4; «¿En quién, Señor, pueden así resplandecer como en mí, que tanto he oscurecido con mis malas obras las grandes mercedes que me comenzasteis a hacer? ¡Ay de mí, Criador mío, que si quiero dar disculpa, ninguna tengo! Ni tiene nadie la culpa sino yo. Porque si os pagara algo del amor que me comenzasteis a mostrar, no le pudiera yo emplear en nadie sino en Vos, y con esto se remediaba todo. Pues no lo merecí ni tuve tanta ventura, válgame ahora, Señor, vuestra misericordia», TERESA D'ÁVILA, *Libro de la Vida*, 49.

Teresa non fa vedere solamente la sua piccolezza davanti a Dio e davanti alla sua grandezza, ma, con uno sguardo retrospettivo, evidenzia la sua modalità sbagliata di risposta alle grandi grazie e misericordie del suo Creatore. In questo contesto si potrebbe meglio osservare la sua esperienza tormentata riguardo al dialogo con Dio, dialogo che si matura continuamente finché farà il suo salto qualitativo, dando la risposta totale e completa alla chiamata della sua vocazione.

<sup>114</sup> *Vita* 4,3; «Mas Vos, Señor mío, quisisteis ser – casi veinte años que usé mal de esta merced – ser el agraviado, porque yo fuese mejorada», in TERESA D'ÁVILA, *Libro de la Vida*, 49. Su queste frasi, alcuni teresianisti hanno cercato di trarre tante interpretazioni. Tra i più importanti studiosi è Tomás Álvarez, che si ferma sul termine *determinazione*, molto usato da Teresa. Lui vede in questa parola la chiave di lettura della confessione di Teresa riguardo alla sua piccolezza e, in un certo senso, della sua peccaminosità: «*Determinarse/determinaciones* no son gestos, sino opciones de voluntad, incisivas en la vida. Recaen sobre dos aspectos de ésta: elección del estado religioso y decisión de no vivir sin oración. La *vocación* de Teresa no fue cosa de sentimiento sino de lucha y decisiones. Y la opción por vivir en *oración* también tendrá calado vitalicio, que frecuentemente pondrá a prueba su identidad vocacional...», in T. ÁLVAREZ, *Comentarios a «Vida», «Camino» y «Moradas»*, 35.

Antonio Sicari, da parte sua, fa una dura radiografia circa gli studiosi che hanno cercato di trovare il nocciolo del messaggio di questa frase. Intanto lui afferma: «...sono appunto gli anni della crisi, gli anni di una promessa (professione) non mantenuta. Dobbiamo confessare che la nostra abituale meschinità di spirito ci porterebbe subito a immaginare trasgressioni e tradimenti, con una punta di morbosa fantasia. E c'è stato chi a ciò si è dedicato cercando di leggere oltre le righe delle confessioni teresiane. E c'è stato chi, pur avendo escluso tutto ciò, legge comunque i suoi scritti con la sensazione che Teresa pecchi di eccessivo angelismo: come se la mistica maturità,



Troviamo, quindi, Teresa che si svela e rivela la sua altezza molto bassa davanti allo standard che lo aveva già rialzato. Si potrebbe parlare di una vanità nascosta nell'anima di Teresa? Infatti, lei confessa la sua apertura per tutte le pratiche religiose, ma anche la voglia di essere stimata: «Ero attaccata a tutte le pratiche religiose, ma non potevo soffrirne nessuna che comportasse disprezzo. Godevo di essere stimata»<sup>115</sup>. Si osserva, dunque, l'atteggiamento non soltanto indeciso di seguire in modo totale Dio, ma anche un sottile incatenamento circa gli aspetti che riguardano la mondanità, come la stima di sé.

Teresa visse nel Monastero dell'Incarnazione, quindi, un periodo molto proficuo per la sua vita spirituale e anche per la sua integrazione monastica, impegnandosi totalmente, come si è visto già, nelle pratiche religiose proposte dalla vita comunitaria.

Con tutto ciò, lei sentì nel suo corpo l'effetto della vita monastica e sembra che la sua salute andasse lentamente in rovina. Soltanto l'intervento di suo padre la fece salvare dal perdere totalmente i suoi sensi<sup>116</sup>.

Pertanto, da un lato si può osservare un atteggiamento sincero da parte di Teresa, in cui lei tanto desiderava essere parte della comunità monastica e vivere in pienezza la vita religiosa. Su questo punto si è visto già l'implicazione totale di Teresa. D'altro lato si rispecchia la mancanza di formazione e di maturità interiore di Teresa. Per ora lei non aveva imparato non soltanto la gradualità che s'impone (dal punto di vista umano) riguardo

---

ormai raggiunta, la porti a quel gioco psicologico su cui ironizzerà Pascal dicendo che 'i santi sottilizzano, per gusto di scoprirsi criminali'. Ma gli uni e gli altri rischiano di non capire nulla. In realtà, per vent'anni, Teresa si dibatterà tra l'amore di Dio e per Dio e l'amore degli uomini e per gli uomini senza riuscire a fare una sintesi», in A. SICARI, *L'itinerario di Santa Teresa*, 67-68.

Ambedue proposti sembrano coprire una parte del significato delle frasi di Teresa. Antonio Sicari pare di vedere non soltanto un'immagine più complessa, ma mette in risalto l'aspetto psicologico della spiritualità teresiana, molto importante in questo contesto. Teresa racconta la sua esperienza dopo trent'anni da quel momento, quindi, con una certa e naturale maturità, con uno sguardo più focalizzato sui fatti che sui sentimenti. Perciò si trova opportuno vedere quest'esperienza nella chiave della maturazione, più che determinazione, da una parte, e della risposta creativa quale abbandono nelle mani di Dio, dall'altra.

<sup>115</sup> *Vita* 5,1; «Era aficionada a todas las cosas de religión, mas no a sufrir ninguna que pareciese menprecio. Holgábame de ser estimada», in TERESA D'ÁVILA, *Libro de la Vida*, 55.

<sup>116</sup> *Vita* 4,5; TERESA D'ÁVILA, *Libro de la Vida*, 49. È molto interessante osservare che Teresa già fosse molto «imbevuta» dalle cose di Dio e non s'interessa tanto che la sua salute è ormai quasi persa per motivi sconosciuti.

alla preghiera e ai digiuni, ma neppure la sensibilità della manifestazione della fede tramite gli uffici liturgici comunitari e privati. Sembra che Teresa non sia arrivata ora ad una certa maturità interiore e gode del momento della malattia come fosse una grazia, una grande gioia<sup>117</sup>.

Come si potrebbe vedere questo periodo del gustare e sentire teresiano della vita monastica se non nella chiave della donazione e dell'esperimentare la vicinanza con Dio.

Teresa, quindi, ebbe in questi due anni (fin dopo la professione finale) un tempo di tranquillità e di compimento riguardo al forte desiderio di diventare santa tramite la vita monastica<sup>118</sup>. Il desiderio di Teresa si compì quindi nel momento dell'entrata. Sembra che non sia fermata qui e abbia cominciato a vivere un processo di maturazione interiore fino alla professione finale e l'inizio della strana malattia.

Ci rimane da sottolineare l'importanza di questo tempo vissuto nel monastero dell'Incarnazione non soltanto come tempo qualitativo per la sua vita sociale e religiosa, ma anche come il vero *punto zero* del suo lungo percorso di introduzione nel cammino verso Dio.

Tramite questo periodo, Teresa ebbe l'esperienza di Dio, della gioia interiore e del *sentirsi accolta*. Alla fine di questo periodo, comincerà, come una grazia e segno dell'amicizia con Dio, una *via della croce teresiana*, in cui non il *per-ché* sarà come la priorità, ma il *per-chi*: «pensando per chi si soffre, conformandosi alla sua volontà con mille altre considerazioni del caso»<sup>119</sup>.

### 6.1. *La sofferenza come locus theologicus*

Dopo questo periodo di luce e di pace come frutto della sua vicinanza a Dio tramite la preghiera e il digiuno dentro la comunità monastica dell'Incarnazione, troviamo Teresa nello status della sofferenza fisica, che la porterà ad alcune crisi interiori.

---

<sup>117</sup> Vita 5,1; TERESA D'ÁVILA, *Libro de la Vida*, 55.

<sup>118</sup> T. ÁLVAREZ, *Cien fichas sobre Teresa de Jesús*, 89-92.

<sup>119</sup> Vita 7,12; «[...] en ofrecer aquello y acordarse por quién lo pasa y conformarse con ello y mil cosas que se ofrecen», in TERESA D'ÁVILA, *Libro de la Vida*, 49. Su questo punto faremo più tardi un approfondimento che svilupperà non soltanto la vera intenzione di Teresa riguardo alla sofferenza (sia fisica che interiore), ma anche alle modalità di pensare e di vedere tutte le cose come una grazia di Dio. Per un approfondimento dell'argomento, si veda J.M. POVEDA ARIÑO, *La psicología de Santa Teresa*.

Su questo terreno di meditazione e sviluppo del messaggio teresiano, si potrebbero osservare due aspetti della sofferenza. Il primo aspetto collega la sofferenza fisica a quella spirituale, partendo dall'obbedienza e concludendo con l'accettazione della malattia come un assumere l'esperienza del vivere. Il secondo aspetto riguarda la sofferenza come grazia e segno di una maturazione interiore.

Prima di approfondire questi due aspetti, sarebbe probabilmente più adatto vedere come Teresa abbia sperimentato questa malattia sconosciuta e se lei sia rimasta fedele al cammino del lasciarsi toccata da Dio in modo profondo e totale.

Si è osservato finora come Teresa è stata portata via dal monastero dell'Incarnazione da suo padre, proprio lasciando Avila<sup>120</sup>, per aver cura di lei e cercare un rimedio alla sua malattia che le procurava una sofferenza fisica terribile<sup>121</sup>. Si conosce che la salute cagionevole di Teresa la fece portare da suo padre da Avila non solo perché era ammalata, ma anche perché la città di Avila si trova a una altitudine tale che per una persona come Teresa correva il rischio di sviluppare altri problemi di salute. In questo contesto troviamo Teresa sul letto della sofferenza, sofferenza che le dava tanta consolazione, anche se don Alonso, suo padre, diventava sempre più ansioso, cercando di curare sua figlia.

Dopo che i medici non potevano fare niente per la giovane sofferente, suo padre la portò a Becedas, per metterla sotto la responsabilità di una rinomata persona<sup>122</sup> che curava i malati<sup>123</sup>.

---

<sup>120</sup> In un articolo scritto da Avelino Senra Valera sulle malattie di Teresa, troviamo una presentazione succinta della città di Avila: «Ávila es una provincia puntera en la producción de leche y carne de cabra, por lo que siempre, hasta nuestros días, fue endémica la brucelosis. La capital, en donde siempre vivió Santa Teresa, tiene una altitud de 1.131 metros sobre el nivel del mar, la capital de provincia más alta de España, lo cual unido a las temperaturas mínimas invernales (- 20°C) la convierte en un lugar inhabitable para el anofeles y excluye el paludismo como causa de su enfermedad», in A.S. Valera, «Las enfermedades de Santa Teresa», 605-614.

<sup>121</sup> La causa della sua malattia, anche se non abbia grande importanza, sembra che sia una disfunzionalità a livello cardiaco.

<sup>122</sup> Si parla di una donna dotata di alcuni doni che le permisero di essere conosciuta come «curatrice». Infatti, siccome il mondo medico di quel tempo era di poche possibilità, non di rado si trovavano delle persone che potevano curare i malati con l'uso di trattamenti propri, in M. Mir, *S. Teresa de Jesús*, 69-70; L.J. GONZÁLEZ, «Enfermedades/enfermos», 250.

<sup>123</sup> *Vita* 5,7; TERESA D'ÁVILA, *Libro de la Vida*, 59. In questo specifico contesto, Teresa presenta minuziosamente la manifestazione della sua malattia. Il motivo

Teresa passò un periodo di grande tormento<sup>124</sup> e sembra che nel periodo trascorso a Becedas non traesse grande frutto, e per questo motivo ritornasse a casa del padre e si facesse visitare dai medici: «Di fronte a questo bel guadagno, mio padre mi ricondusse a casa, dove tornarono a visitarmi i medici»<sup>125</sup>.

In questo periodo del ritorno, Teresa sviluppò continuamente la lettura dei libri buoni, che le fece gustare e condividere sempre di più le grazie di Dio tramite i dialoghi con lui. Pare che Teresa cominciasse a seguire il modello di Giobbe e a riempirsi di santa rassegnazione<sup>126</sup>.

Come si potrebbe leggere questo evento dell'*imitazione di Giobbe* se non nella chiave dell'esperienza dell'abbandono, della vera rassegnazione davanti al Progetto di Dio?

Teresa, come si è visto finora, gustò la bellezza della pace e poi sembra che abbia sperimentato l'esperienza della croce, della sofferenza senza *perché* e senza dei motivi medici chiari<sup>127</sup>. Quest'atteggiamento teresiano porta il lettore a osservare non soltanto l'imitazione del modello di Giobbe, ma anche del vedere la sofferenza come un'esperienza della

potrebbe essere quello di presentare in dettaglio la sua sofferenza e di puntare sulla complessità della sofferenza intrecciata con la virtù.

<sup>124</sup> Una breve sintesi di questo periodo di sofferenza si potrebbe vedere nelle parole di Tomás Álvarez: «El suceso más fuerte fue, sin duda, la enfermedad de Teresa recién profesada, los tres meses de ausencia en Becedas, los cuatro días de paroxismo en agosto de 1539 teniendo día y medio abierta la sepultura en mi monasterio, los tres meses de parálisis, seguidos de tres penosos años de recuperación en la enfermería conventua [...]», in T. ÁLVAREZ, *Cien fichas sobre Teresa*, 91.

<sup>125</sup> *Vita* 5,8; «Con esta ganancia me tornó a traer mi padre adonde a verme médicos» TERESA D'AVILA, *Libro de la Vida*, 59.

<sup>126</sup> *Vita* 5,8; TERESA D'AVILA, *Libro de la Vida*, 60.

<sup>127</sup> Alcuni studiosi hanno cercato di trovare le cause della malattia di Teresa, puntando alla fine il dito verso la mancanza di adattamento di Teresa con il mondo monastico. Angela Tagliafico, nella sua ricerca in contrasto tra il mondo ignaziano e quello teresiano, afferma, citando l'articolo di G. FICAR, «Psicología de S. Teresa», 66-72: «la crisi di Teresa testimonia prima di tutto certe disposizioni organiche e la potenza delle forze in gioco nel conflitto: temperamento ed energia della volontà; la sua malattia rappresenta invece il segno di un difficile adattamento, che la guarigione dimostra ormai riuscito. E in tal modo si spiega la stranezza di questa infermità che a tutt'oggi non si è potuto inquadrare, senza grandi difficoltà, in nessuna categoria», in A. TAGLIAFICO, *Ignazio di Loyola*, 170. Anche se l'autrice segue una via sicura di ricerca verso una spiegazione plausibile della malattia teresiana, lei non punta sul fatto dell'integrazione della sofferenza, in questo periodo particolare della sua vita, come stimolo verso l'accettazione di sé come dono di Dio, come riflessione del cammino verso il compimento della Volontà del Creatore.

purificazione<sup>128</sup>, del fuoco purificante che brucia le imperfezioni per gustare ulteriormente della via della *com-union*e, della con-divisione feconda. Non si potrebbe non osservare l'influenza della sofferenza nel percorso teresiano, e come il dolore fisico possa avvicinare un'anima all'esperienza autentica di Dio, delle realtà divine.

Questa esperienza dell'abbraccio della croce personale, tramite la sofferenza fisica, sembra che andasse insieme con una nuova lettura, cioè quella del *Tercer Abecedario* di Francesco di Osuna, un classico saggio sulla preghiera per la pace interiore, con una grande apertura alla contemplazione, all'unione con Dio<sup>129</sup>.

Pare che una devozione profonda a San Giuseppe insieme con tante preghiere abbia tirato fuori Teresa da questa malattia. Lei presenta in chiave religiosa l'evento cui fu sottoposta. Intanto citiamo il passo in cui Teresa presenta non soltanto il processo, ma anche la raccomandazione e un elogio a San Giuseppe:

Cominciai a far celebrare Messe e a recitare orazioni approvate [dalla Chiesa], giacché non sono mai stata amante di certe devozioni praticate da alcune donne – con cerimonie che io non ho mai potuto soffrire e che a loro ispiravano religioso rispetto (in seguito si è capito che non erano convenienti perché superstiziose) – e presi per avvocato e patrono il glorioso san Giuseppe, raccomandandomi molto a lui<sup>130</sup>.

Teresa evidenzia sempre l'importanza della salute spirituale, che la cerca continuamente. Infatti, la priorità in questa «raccomandazione» a San Giuseppe rimane la prospettiva della purezza dell'anima, più che una salute fisica. Abbiamo davanti una donna con grande volontà per avanzare nella vita spirituale e con profondo interesse si lascia sorpresa dalla grazia di Dio. Una realtà interamente cristiana che porta Teresa sulla via di accettazione del suo presente e anche della sua missione.

Teresa ha avuto l'esperienza di essere davanti al fallimento del progetto dell'amore per cui fu creata, per annunciare profeticamente al mondo la sua

---

<sup>128</sup> J.M. POVEDA ARIÑO, «Enfermedades y misticismo», 251-266, dove l'autore osserva un legame stretto tra la malattia e il misticismo. In un certo senso, si può vedere come valido questo legame, ma vista la sofferenza come dono appassionante verso l'unione mistica; M. IZQUIERDO, *Enfermedades y muerte*, 134-168.

<sup>129</sup> A. MOREL-FATIO, «Les lectures de Sainte Thérèse», 81-83.

<sup>130</sup> *Vita* 6,6; «Comencé a hacer devociones de misas... Y tomé por abogado y señor al glorioso San José y encomendéme mucho a él. Vi claro que así de esta necesidad como de otras mayores de honra y pérdida de alma este padre y señor mio me sacó con más bien que yo le sabía pedir. Es cosa que espanta las grandes mercedes que me ha hecho Dios por medio de este bienaventurado Santo, de los peligros que me ha librado, así de cuerpo como de alma», in TERESA D'ÁVILA, *Libro de la Vida*, 60; A.M. LÓPEZ, «L'esperienza di fede», 78-82.

vocazione. Nonostante tutto, vediamo una ragazza molto ancorata nella relazione con Dio e si potrebbe dire, perfino, che lei abbia già imparato la giusta lezione per la classica via.

Rimane da vedere come questa esperienza della sofferenza, insieme con il processo della *sanatio* e con la lettura di Osuna, avesse portato Teresa verso la via della vera preghiera, potendo, soprattutto dopo la morte di suo padre, implicarsi totalmente nella ricerca dell'esperienza di grazia, della misericordia veramente gratuita di Dio.

Teresa aveva, quindi, sperimentato un percorso di profonda sofferenza, prima a livello fisico e poi a livello spirituale, toccando così il suo *purgatorio* e lasciandosi abbandonata per poter essere salvata.

Tramite le buone e profonde letture<sup>131</sup>, Teresa conobbe non soltanto la vera preghiera, ma così si potrebbe anche dire che imparò il vero discernimento e «come vincere le tentazioni»<sup>132</sup>.

Finendo la presente ricerca sull'esperienza della sofferenza di Teresa, si potrebbero evidenziare brevemente due aspetti.

Il primo riguarda l'atteggiamento di Teresa davanti alla sofferenza, che lei abbraccia con una particolare naturalezza. Questo potrebbe di nuovo far apparire il modello di Giobbe, che accetta e assume tutto come un dono di Dio, come una grazia a cui si deve rispondere in modo adeguato.

Il secondo elemento riguarda la modalità con cui Teresa usò la sua esperienza nella scuola della sofferenza come stimolo per perseguire ulteriormente l'unione con Dio, tramite il percorso della vera e profonda orazione.

Questa chiave di lettura ci sarà di aiuto per poter capire il nocciolo della preghiera verso la purificazione come l'arte di rinuncia. Nella stessa ottica si vedrà come la sua «poesia contemplativa» rispecchi le grazie ricevute nella gioia della preghiera.

## 6.2. *L'inizio della crisi*

Prima di vedere la figura di Teresa che s'indirizza totalmente sulla via della grazia tramite la preghiera – luogo e prologo d'incontro divino-umano – si dovrebbe inquadrare l'orazione teresiana nella «trilogia» che porta armoniosamente alla fine la prima parte del racconto autobiografico.

---

<sup>131</sup> T. ŠPIDLÍK, *Manuale fondamentale di spiritualità*, 421-424.

<sup>132</sup> M.I. RUPNIK, *Il discernimento*, 164.

La «trilogia» contiene quindi i seguenti punti: il primo è la crisi della sua vita religiosa, il secondo è la morte del padre e il terzo punto sarebbe la scoperta della vera preghiera come segno dell'amicizia con Dio<sup>133</sup>.

All'inizio del capitolo settimo del suo racconto autobiografico, si può leggere l'atteggiamento interiore di Teresa e come si presenta nello status della crisi:

Così, dunque, di passatempo in passatempo, di vanità in vanità, di occasione in occasione, cominciai a espormi a tali tentazioni e ad avere l'anima così guasta da tante vanità, che mi vergognavo di tornare ad avvicinarmi a Dio, con quella particolare amicizia, che è data dall'orazione; a questo contribuì il fatto che, aumentando i peccati, cominciai a mancarmi il gusto e il piacere delle pratiche di virtù. Io vedevo molto bene, o Signore, che ciò mi veniva a mancare, perché io mancavo a voi<sup>134</sup>.

Teresa comincia a sentire più che la mancanza della vera preghiera, la mancanza di una vera vita religiosa<sup>135</sup>. Su quest'aspetto si basa e inizia la

---

<sup>133</sup> Esiste, quindi, una triplice realtà che si può vedere anche nel commentario della *Vida* di Tomás Álvarez. Da parte sua, il ricercatore teresiano propone, come terzo punto, l'alternativa tra solitudine e amicizia: «Son tres los motivos Fuertes que dominan el relato: la crisis de la propia vida religiosa, la figura de su padre anciano, la alternativa entre soledad y amistad», in T. ÁLVAREZ, *Comentarios a «Vida», «Camino» y «Moradas»*, 50. Riteniamo opportuno vedere il terzo punto come l'«apertura degli occhi» da parte di Teresa, dove lei, sotto l'ispirazione dello Spirito Santo, seguirà la via della preghiera e lascerà da parte, quindi, ogni forma di vittimizzazione sulle realtà personali. La preghiera diventerà in Teresa, come si vedrà più tardi, segno e simbolo di una realtà molto forte e prenderà tante forme, non soltanto come segno dell'amicizia, ma anche come porta verso l'intimità con Dio.

<sup>134</sup> *Vita* 7,1; «Pues así comencé, de pasatiempo en pasatiempo, de vanidad en vanidad, de ocasión en ocasión, a meterme tanto en muy grandes ocasiones y andar tan estragada mi alma en muchas vanidades, que ya yo tenía vergüenza de en tan particular amistad como es tratar de oración tornarme a llegar a Dios. Y ayudóme a esto que, como crecieron los pecados, comencé a faltar el gusto y regalo en las cosas de virtud. Veía yo muy claro, Señor mío, que me faltaba esto a mí por faltáros yo a Vos», in TERESA D'ÁVILA, *Libro de la Vida*, 69-70. L'inizio della crisi, come in tutte le situazioni di abisso spirituale, comincia con la mancanza della preghiera. Su questo, come si vedrà, il maligno gioca la sua grande tentazione, insieme con la vanagloria e falsa modestia.

<sup>135</sup> Come osserva anche Tomás Álvarez, la critica di Teresa si focalizza di più sulla vita religiosa in genere che sul Monastero dell'Incarnazione: «Más que la crítica de su monasterio, Teresa hace la crítica de la vida religiosa de su tiempo», in T. ÁLVAREZ, *Comentarios a «Vida», «Camino» y «Moradas»*, 53. In ogni caso, più che una critica della vita religiosa del suo tempo, Teresa comincia una critica di se stessa, vedendosi così amata da Dio e non avendo la libertà interiore di dedicarsi totalmente alla missione per cui fu chiamata. Vediamo ulteriormente come Teresa invoca tanto le grazie di Dio, come necessità e come ringraziamento.

sua crisi interiore, raddoppiata dalla morte di suo padre e aumentata dalla necessità della preghiera.

Questo momento della crisi di Teresa potrebbe essere visto come strano per due motivi. Lei presenta l'ambiente religioso tramite la chiave spirituale del suo Monastero, evidenziando così la necessità di un cambiamento. Si osserva come Teresa, forse incosciente, desidera cambiare, riformare il contesto presente, che sembra molto perfettibile. Più tardi si vedrà come Teresa abbia capito che un cambiamento comincia sempre con la trasformazione di se stessa. Per questo, riprenderà la preghiera e la relazione stretta con Gesù.

La vita del convento sembra essere presentata da Teresa con molta attenzione, vedendo nell'ambito monastico una certa dualità che allontana sottilmente le monache dalla via verso Dio. Questa finezza psicologica e spirituale aiutò Teresa a capire la sua crisi e di «usarla» per il suo rimedio<sup>136</sup>. Teresa rimprovera direttamente la «schizofrenia» religiosa e il dualismo esistenziale. Il suo coraggio parte da una esperienza di crisi interiore, sapendosi lontana anche lei dalla sua vocazione e dalla missione per cui fu creata e chiamata. La crisi personale cominciò, quindi, anche perché Teresa capì la mancanza grave della vera vita religiosa che non si trova tra i muri del suo monastero<sup>137</sup>.

Avendo un carattere molto socievole e volendo molto accontentare gli altri, Teresa entrò su una via pericolosa, in cui pian piano gustò della vera crisi interiore, cioè quella della mancanza dell'autentica intimità con Dio tramite la vera preghiera. Lei riprende l'argomento delle conversazioni e dei dialoghi con le altre persone del monastero, però sentendosi in grande colpa e pur facendo memoria dell'«aspetto molto severo di Gesù»:

Mi si presentò davanti Cristo con un aspetto molto severo, facendomi conoscere quanto fosse addolorato di ciò. Lo vidi con gli occhi dell'anima più chiaramente di come potessi vederlo con quelli del corpo, e la sua immagine mi rimase così impressa che, pur essendo trascorsi da questa visione più di ventisei anni, mi sembra di averla ancora presente. Rimasi assai spaventata e turbata, tanto da non voler più vedere la persona con cui stavo parlando<sup>138</sup>.

---

<sup>136</sup> Vita 7,5; TERESA D'ÁVILA, *Libro de la Vida*, 73.

<sup>137</sup> In un articolo scritto da Enrique Llamas, si osserva come l'autore metta un grande accento sull'ambiente religioso, evidenziando il contesto del monastero in stretto collegamento con la recezione di Teresa, in E. LLAMAS, «Libro de la Vida», 360.

<sup>138</sup> Vita 7,6; «[...] representóseme Cristo delante con mucho rigor, dándome a entender lo que de aquello le pesaba. Vile con los ojos del alma más claramente que le pudiera ver con los del cuerpo, y quedóme tan imprimido, que ha esto más de veinte y seis años y me parece lo tengo presente. Yo quedé muy espantada y turbada, y no quería ver más a con quien estaba», in TERESA D'ÁVILA, *Libro de la Vida*, 74.



A prima vista pare che Teresa abbia una coscienza scrupolosa, però non è così. Teresa visse un momento di «tocco» divino che le fece capire l'importanza del «piccolo» nella vita spirituale.

Lei riconosce indirettamente che la sua crisi interiore può essere causata dalla mancanza della preghiera e, in un successivo momento, riprende l'argomento della preghiera. Secondo la sua narrazione, lei lasciò la preghiera per quasi un anno. Questo periodo di abbandono della preghiera coincide intanto con il momento della crisi:

Ormai, però, da tempo io mi ero così rovinata da non praticare più l'orazione e, vedendo ch'egli pensava che io ero quella di sempre, non potei resistere a non trarlo d'inganno. Infatti, da oltre un anno non facevo più orazione, sembrandomi maggiore umiltà. E questa, come dirò in seguito, fu la più grande tentazione che io ebbi a sostenere, tanto che a causa di essa avrei finito col perdermi del tutto poiché se, nonostante l'orazione, un giorno offendevo Dio, in altri, con il suo aiuto, tornavo a raccogliermi e ad allontanarmi dall'occasione<sup>139</sup>.

---

Come ben osserva anche Ana María López, scrivendo: «La situazione era apparentemente giustificata. Era approvata dai superiori ed era un servizio per la comunità. Ma spiritualmente era anormale. Mentre sembrava limpida e corretta agli occhi di tutti, nella sua coscienza si rivelava negativa. Teresa si sente schiava, senza libertà di cuore. Si dissangua affettivamente e si squilibra perché, quando prega, pensa al parlatorio, e quando vi si trova sente molto viva la necessità di colmare in altro modo la sua vita attraverso la strada della fedeltà nella scelta totalitaria di Dio», in A.M. LÓPEZ, «L'esperienza di fede», 80.

<sup>139</sup> Vita 7,11; «Ya después que yo andaba tan distraída y sin tener oración, como veía pensaba que era la que solía, no lo pude sufrir sin desengañarle; porque estuve un año y más sin tener oración, pareciéndome más humildad. Y ésta, como después diré, fue la mayor tentación que tuve, que por ella me iba a acabar de perder; que con la oración un día ofendía a Dios, y tornaba otros a recogerme y apartarme más de la ocasión», in TERESA D'AVILA, *Libro de la Vida*, 76-77.

Per ora Teresa si contenta di esprimere se stessa nei termini di «falsa umiltà»: «su abandon de la práctica de la oración de recogimiento: abandon motivado según ella por un sentimiento de falsa humildad que la lleva a avergonzarse del “trato con Dios», y que la tiene sin oración personal durante cerca de año y medio (hasta finales de 1543), afferma Tomás Álvarez nel suo ormai molto noto studio «*Comentarios a «Vida», «Camino» y «Moradas»*», 51. D'altra parte Ana María López vede la situazione «pericolosa», ovviamente a livello spirituale, e pone una importanza alla mancanza del discernimento: «La sincerità di S. Teresa ci permette di intuire una situazione pericolosa. Questa si fece particolarmente grave quando, incapace di discernimento, perché accecata dall'amore, per falsa umiltà, Teresa abbandona la preghiera personale perché non le sembra onesto avere rapporti di amicizia con Dio se altre amicizie ne hanno usurpato il posto», in A.M. LÓPEZ, «L'esperienza di fede», 80. Insomma, la situazione non è tanto positiva per un'anima così sensibile come quella di Teresa. La mancanza della preghiera sosterrà intanto la sua crisi e l'abisso della vera relazione con Dio diventa continuamente più grande.

Teresa, come si è visto, abbraccia la verità solo nella misura in cui può esserle di aiuto. Più tardi si vedrà che, davanti a suo padre, lei subito avrà una motivazione per la mancanza della preghiera, invocando il lungo periodo della sua malattia.

Che significa per Teresa lasciare la preghiera per più di un anno? Che tipo di effetti produrrà, quindi, nel rapporto con Dio la lontananza di Teresa dell'orazione?

Questo momento di crisi parte più da una realtà interiore di Teresa, che da un'esteriore. Lei potrebbe essere stata «toccata» interiormente al momento dell'entrata nel Monastero dell'Incarnazione e poi, con l'esperienza della grave e sconosciuta malattia. In ogni caso, si è visto finora una persona molto religiosa e ancorata alle realtà della Chiesa. Adesso Teresa sperimenta la lontananza del dialogo creativo con Dio, lasciandosi condurre verso l'aridità per la mancanza della preghiera.

Si osserva facilmente che Teresa, ulteriormente, vince la tentazione del diavolo riguardo alla preghiera, tentazione che si basa, inevitabilmente, su una virtù che non esiste nella misura in cui dovrebbe esistere<sup>140</sup>. Diventa molto evidente che Teresa non ebbe al momento il coraggio di mettere la sua situazione in chiaro e per questo rinuncia ad una realtà che, come si vedrà più tardi, le porta sconcerto. Teresa passa da una relazione sincera con Dio ad un atteggiamento vanitoso, per tornare, tramite l'esperienza della crisi interiore, alle misericordie divine.

Anzi, più tardi, si potrebbe leggere come Teresa non si senta più il padrone della sua anima, non potendo godere la tranquillità dell'anima. In questa dinamica, la preghiera è vista da Teresa più come una grazia, e non come un fallito «allenamento»<sup>141</sup> del volere e dell'agire: «nell'orazione provavo grande

---

<sup>140</sup> Vita 7,11; TERESA D'ÁVILA, *Libro de la Vida*, 76-77. Antonio Sicari decide di leggere questo passo nella luce della maturità, partendo da Teresa come se fosse matura nel momento della crisi: «Quando la luce della preghiera fosse impietosa, è ben sottolineato dal tentativo di Teresa di sottrarsi ad essa, dalla vergogna in cui “la familiarità con Dio” che essa esige immergeva la sua anima, dalla violenza intollerabile che sentiva su di sé e la spingeva a non pregare, e dalla tristezza che Teresa provava nell'accingersi ad essa, e dal coraggio che doveva imporsi», in A. SICARI, *L'itinerario di Santa Teresa*, 67-68. Infatti, Teresa, persino ben indirizzata essenzialmente verso la santità, in questo momento lei «balbettava» le realtà della preghiera, cercando di fare un «gioco» irresponsabile della donazione totale a Dio.

<sup>141</sup> Teresa cerca caoticamente una soluzione di uscita, presentando sinceramente la sua visione alla ricerca della pace e dell'esperienza autentica di Dio. Pare che le parole del suo «maestro», Francesco de Osuna, hanno più un'eco per lei: «porque un don es dar Dios alguna gracia, y otro don es dar el conocimiento de ella; y a muchos da lo

sofferenza, perché lo spirito non era padrone, ma schiavo; pertanto non riuscivo a rinchiudermi nel mio intimo (che era il mio solo modo di procedere nell'orazione) senza rinchiudervi con me mille vanità»<sup>142</sup>.

Teresa comincia ad approfondire la realtà della preghiera non soltanto nei capitoli in cui presenta la sua «dottrina»<sup>143</sup>, ma anche dopo la morte di suo padre, evidenziando l'importanza della grazia come punto fondamentale della vera preghiera.

La crisi interiore di Teresa, vista finora nella chiave dell'esperienza che porta alla maturità spirituale, entrerà in un'altra dimensione della relazione con Dio, e quella «giobbiana», si potrebbe dire, di una crisi della rinuncia.

### 6.3. *La morte del padre*

Teresa aveva sviluppato una relazione molto profonda con suo padre. Si potrebbe pensare al momento della morte di sua madre, quando Teresa, persino dedicandosi alla Madonna, avrebbe sentito la mancanza dell'affetto materno che, sicuramente, avrebbe ricevuto, naturalmente in forma convertita, da suo padre. Poi ulteriormente, nei momenti di grande sfida fisica e spirituale, suo padre stava sempre accanto a Teresa. Il legame, quindi, fu uno molto forte che, sicuramente, avrebbe «scosso» profondamente l'anima di Teresa.

Il testo autobiografico presenta minuziosamente la preparazione sacramentale di Don Alonso e anche l'ultimo sospiro, appunto per far vedere non soltanto l'attaccamento al padre, ma anche una cura santa verso la sua anima:

---

primero, que es hacer las mercedes, y no les da lo segundo, que es el conocimiento de ella», in F. DE OSUNA, *Tercer Abecedario Espiritual*, trat. 5, cap. 3.

<sup>142</sup> Vita 7,17; «En la oración pasaba gran trabajo, porque no andaba el espíritu señor sino esclavo; y así no me podía encerrar dentro de mí (que era todo el modo de proceder que llevaba en la oración) sin encerrar conmigo mil vanidades», in TERESA D'ÁVILA, *Libro de la Vida*, 80. Lasciandosi portare dalla mancanza della preghiera, Teresa comincia a sentirsi schiava della sua esistenza. Un'esperienza che continuerà con il passaggio tragico della morte di suo padre. Intanto, Teresa gusterà l'esperienza del dialogo interrotto con Dio, non avendo il coraggio di lasciarsi «toccare» interiormente dalla Sua grazia.

<sup>143</sup> I capitoli che presentano la dottrina di Teresa sulla preghiera sono quelli dall'11 al 22 del racconto autobiografico. Intanto, nella sua presentazione autobiografica si osserva, senz'altro, un progresso oppure, meglio dire, un processo che nasce dall'esperienza personale che diventa indirettamente dottrina. C'è, quindi, un legame sottile tra esperienza e dottrina in Santa Teresa. Un articolo competente su questo argomento potrebbe essere quello scritto di L. ARÓSTEGUI, *Un aparecer divino*, 35-52.

In quel tempo mio padre fu colpito dalla malattia che lo condusse alla tomba e che durò alcuni giorni. Andai ad assisterlo, pur essendo più malata io nell'anima che non lui nel corpo, a causa delle mie molte vanità, sebbene non in modo tale – a quanto capivo – da essermi mai trovata in peccato mortale in tutto questo tempo della mia maggior dissipazione poiché, se ne fossi stata consapevole, in nessun modo sarei rimasta in tale stato<sup>144</sup>.

Stiamo di fronte a un atteggiamento profondamente cristiano, e non soltanto perché Teresa avesse cura di suo padre, ma perché il motivo principale rimane la cura dell'anima e della sua salvezza. Nella narrazione autobiografica di Teresa, si osserva comunemente l'aspetto escatologico, che risale dai suoi insegnamenti o semplicemente dagli eventi umani e spirituali. In Teresa tutto porta, direttamente o indirettamente, al fine ultimo della vita di un cristiano, cioè la salvezza. Per questo non è necessariamente una sorpresa il punto di profonda unione e qualitativa relazione tra l'ottica umana e quella spirituale.

Poi, sempre lei confessa il suo atteggiamento (in un certo senso naturale) di profonda vicinanza a suo padre, soprattutto in questi momenti tragici che provocano e irritano la sensibilità femminile di Teresa.

L'evento della morte di Don Alonso diventa un punto importante per la vita di Teresa, per due motivi: primo, lei sentirà la mancanza del padre e, incoscientemente, della sua protezione e prontezza nelle situazioni critiche (come fu il momento della sua gravissima malattia).

Con la morte di suo padre, Teresa riprende il ritmo della preghiera, gustando così una riscoperta dell'armonia nella vita spirituale. Si osserva, quindi, come gli eventi della sua vita (naturalmente sia degli eventi diretti, che degli eventi indiretti) influissero sul processo e il cammino di purificazione e santificazione di Teresa.

Teresa memorizza nuovamente anche il carattere «pastorale» di suo padre prima di spirare, che non cessa essere una guida della famiglia: «è da lodare il Signore per la morte che egli fece, per il desiderio che aveva di morire, i consigli che ci diede dopo aver ricevuto l'unzione degli infermi, per la preghiera di raccomandarlo a Dio e di chiedere misericordia per

---

<sup>144</sup> Vita 7,14; «En este tiempo dio a mi padre la enfermedad de que murió, que duró algunos días [...]», in TERESA D'ÁVILA, *Libro de la Vida*, 78-79. Come si è visto nelle sue parole, Teresa teneva tanto alla salute fisica di suo padre e, amandolo tanto, stava con lui fino alla fine. Questo gesto di legame familiare di solito non è uno formale, ma da parte di Teresa si osserva una certa dedizione totale, «soprannaturale», che riguarda il bene futuro, non tanto questo effimero – un tema molto presente nella spiritualità teresiana; A. NITROLA, *Trattato di escatologia*, 126-148; J. WOHLMUTH, *Mistero della trasformazione*, 89-134; C. GARCÍA, «La experiencia escatológica», 237-250.

lui»<sup>145</sup>. Anche in questo passo si può osservare il carattere di Teresa, che cerca godere fino alla fine della presenza e della figura del padre, a cui evidentemente era molto attaccata.

Questa tragica rottura della famiglia rimane un punto aperto per la conversione e il distacco totale di Teresa e, nello stesso tempo, un punto chiuso, che racchiude un episodio della sua esistenza, una relazione di paternità che rispecchierà più tardi una relazione autentica con il Padre celeste.

Come si potrebbe leggere l'episodio della malattia e della morte di Don Alonso se non nella linea di amore di Dio per il suo servo? Tale visione fu abbracciata anche da Teresa, curandosi tanto di lui e godendo della sua amicizia con Dio. Suo padre, un «nuovo Giobbe» accettò più che stoicamente la sfida fisica cui fu messo e la percorre in modo esemplare. Più che un modello per se stesso, Don Alonso ebbe una grande influenza su Teresa. Si potrebbe affermare che la sua morte fu «necessaria» per Teresa, dandole uno stimolo fondamentale verso la focalizzazione totale delle realtà divine.

Dopo aver visto che la relazione con suo padre ebbe un influsso così grande per la sua vita, Teresa sperimenta un periodo di solitudine. Questo era in fondo la sua tentazione: chiudere in se stessa e lasciare la preghiera. Questo sembra che sia stato un processo che, almeno all'inizio, lo avesse Teresa dopo la morte di Don Alonso: «Gran male è per un'anima trovarsi sola tra tanti pericoli. A me sembra che, se io avessi avuto con chi parlare di tutto questo, mi avrebbe giovato a non ricadere, non foss'altro per vergogna, visto che non avevo timor di Dio»<sup>146</sup>.

In questo passaggio, Teresa presenta non soltanto l'importanza della solitudine per la vita spirituale, ma, come sembra che come in una luce

---

<sup>145</sup> Vita 7,15; «Fue cosa para alabar el Señor la muerte que murió y la gana que tenía de morirse, los consejos que nos daba después de haber recibido la Extremaunción, en encargarnos le encomendásemos a Dios y le pidiésemos misericordia para él y que siempre le sirviésemos, que mirásemos se acabada todo», in TERESA D'AVILA, *Libro de la Vida*, 79. È molto chiaro, quindi, che Teresa vide nella figura del suo padre un modello umano e spirituale. Lei cerca di godere non soltanto della sua presenza, ma anche del suo complesso insegnamento.

<sup>146</sup> Vita 4,20; «Gran mal es un alma sola entre tantos peligros. Peréceme a mí que si yo tuviera con quién tratar todo esto, que me ayudara a no tornar a caer, siquiera, siquiera por vergüenza, ya que no la tenía de Dios» in TERESA D'AVILA, *Libro de la Vida*, 82. Questa citazione dovrebbe essere vista in relazione con i consigli pastorali teresiani. La solitudine di Teresa è interpretata da Tomás Álvarez come effetto della sofferenza interiore causata dalla morte di Don Alonso, in *Comentarios a «Vida», «Camino» y «Moradas»*, 50.

«ambivalente» lei mette in risalto la solitudine come un fatto non gradito per il progresso interiore e le conversazioni spirituali, come punto di partenza per abbandonare le vanità e la via della perdizione. Non per caso Teresa elogia ulteriormente le conversazioni spirituali, facendo indirettamente memoria dei dialoghi spirituali con il suo padre spirituale, Vicente Barrón (tra l'altro anche il padre spirituale di Don Alonso, come si vedrà più tardi).

Teresa coglie l'occasione di sperimentare l'arte della rinuncia come elemento che consolida la purificazione interiore. Dopo aver gustato la sua sofferenza fisica, ora Teresa sperimentò la sofferenza di una persona amata. Per questo motivo, Teresa, priva ora anche della presenza protettrice del padre, presenta la figura del padre spirituale<sup>147</sup>, come una ricerca disperata di aiuto<sup>148</sup>.

L'incontro con la presenza del suo padre spirituale ebbe un influsso positivo per Teresa fino al punto da osservare non soltanto che si trova sulla via del progresso sotto la protezione di Padre Vicente, ma anche che riprende l'orazione e, tramite i dialoghi spirituali, arriverà a gustare la vera esperienza di Dio: la conversione continua nella preghiera come rispecchio della pace interiore.

Si è visto, quindi, come la crisi interiore di Teresa, insieme con l'episodio della morte del padre, furono considerate nella luce della trasformazione e conversione, più che un blocco psicologico e spirituale.

---

<sup>147</sup> Si parla del padre dominicano Vicente Barrón, del Monastero Reale di San Tommaso di Avila. Teresa racconta di Padre Barrón anche nel capitolo 5, paragrafo 3. Sembra che sia anche il padre spirituale di Don Alonso, quindi un sacerdote che conosceva bene la realtà della famiglia di Teresa e naturalmente anche le sue crisi.

<sup>148</sup> *Vita* 7,17; TERESA D'ÁVILA, *Libro de la Vida*, 79. Teresa sente la solitudine e la mancanza del padre, ma soprattutto la mancanza della pace nell'assenza della vera preghiera. Per questo, il passaggio con la presentazione del padre spirituale dovrebbe avere l'importanza e il senso del ritorno di Teresa verso la via verso Dio, accettando di aprirsi l'anima e di assumere i consigli del padre spirituale. Da parte sua, Tomás Álvarez si concentra di più sulla solitudine come punto centrale di quest'esperienza, anche se non copre il panorama del sentimento teresiano in questo momento drammatico della sua esistenza: «En la soledad que sobreviene a su muerte, a Teresa se le hace más flagrante su crisis: la fidelidad del padre a su Señor, en contraste con la infidelidad de ella a los reclamos de Dios. La soledad se le vuelve revulsivo espiritual. Y se acoge apresuradamente a quien había hecho de padre espiritual a su propio padre [...]», in T. ÁLVAREZ, *Comentarios a «Vida», «Camino» y «Moradas»*, 52. Senz'altro, in questo momento, Teresa visse in un «locus theologicus», che fu la solitudine e il silenzio interiore. Solo in questo modo lei ha potuto trovare la sua pace e riprende la preghiera.

Non di rado Teresa si trova nella situazione di crisi, ma sembra che per lei sia sempre un punto di arrivo visto come punto partenza verso l'unione mistica con Dio. Rimane sospeso, dunque, il suo *pellegrinaggio di crisi interiore* e sarà un aspetto aperto per comprendere in profondità il processo della preghiera come ambivalenza tra lo sforzo personale e la grazia divina.

Come punto di conclusione del passo in cui si è cercato di analizzare il momento del passaggio di don Alonso, rimane l'amore come riflesso della paternità che cura Teresa fino alla fine. Il padre di Teresa, quindi, diventa un modello nella sua vita per quanto concerne i momenti della formazione perché diventino per lei punto continuo di meditazione e una fonte di positiva memoria.

## 7. Alcuni aspetti sull'orazione

Dopo l'evento della morte di don Alonso, Teresa cominciò ad avvicinarsi continuamente di più all'orazione e ad invocare sempre di più la misericordia di Dio. In che modo Teresa visse l'orazione e come è diventata punto di riferimento per la sua vita? Infatti, come diventa la preghiera porta per il dialogo creativo con il suo Dio?

Prima di puntare sulle piste che portano alle eventuali risposte, si può vedere quale fosse la prospettiva della preghiera e come essa entrò nella vita di Teresa. Si osserva in Teresa un vero e proprio cammino di orazione<sup>149</sup>, che parte da un'esperienza di vita, quindi un'esperienza di orazione, del dialogo con Dio; infine si vedrà la preghiera teresiana vista come dialogo. Si vedrà molto chiaro che Teresa fece un cammino di maturazione dell'orazione, ma insomma si potrebbe anche affermare e presentare una certa *arte della preghiera* o, meglio dire, arte del pregare che si scopre strada facendo nell'universo autobiografico teresiano.

In un'ampia e complessa bibliografia<sup>150</sup> sull'orazione in Santa Teresa, si potrebbe trovare anche l'opinione di Daniel de Pablo Maroto, che, in un senso generale, vede nell'orazione il punto centrale della spiritualità teresiana, preghiera che copre tutti i suoi abissi e riscopre le grazie di Dio<sup>151</sup>.

---

<sup>149</sup> J. CASTELLANO CERVERA, «L'arte della preghiera», 129-140.

<sup>150</sup> T. ÁLVAREZ, «Oración», 484-490; un altro «classico» sull'orazione teresiana è M. HERRÁIZ, *La oración, historia de amistad*. Una ricerca più recente è quella di D. DE PABLO MAROTO, *Teresa en oración*; S. CASTRO, *Ser cristiano según Santa Teresa*; M. HERRÁIZ, *Santa Teresa, Maestra de espirituales*; T. ÁLVAREZ, «Thérèse de Jésus», 611-658; T. ÁLVAREZ, «Teresa di Gesù», 2479-2488.

<sup>151</sup> D. DE PABLO MAROTO, *Dinámica de la oración*, 17. Sempre Pablo Moroto, grande ricercatore dell'opera teresiana, cerca di cogliere in un linguaggio metaforico

Si osserva come la preghiera prende forma nella vita di Teresa e si manifesta non soltanto come centrale della sua vita, ma anche come il ritornello oppure, meglio dire, come uno standardo che offre il senso e la direzione del suo progresso formativo.

Alcuni ricercatori<sup>152</sup> della figura e dell'opera teresiana hanno visto nella preghiera il midollo non soltanto della sua opera, ma soprattutto della sua esistenza: uno sforzo continuo di integrare la preghiera nella sua esistenza e di trasformarsi tramite il dialogo creativo con Dio.

Su quest'argomento si può affermare, insieme con lo studioso Maximiliano Herraiz Garcia, che la parola «oración», nell'opera teresiana, non è una parola centrale, ma è *la parola*<sup>153</sup>.

Nello studio e nell'avvicinarsi alla figura di Santa Teresa, si deve, quindi, avere sempre presente questo elemento centrale della sua spiritualità. Per questo motivo, sembra che l'orazione teresiana trasformi il

l'essenza della spiritualità di Teresa. Senz'altro egli arriva alla preghiera, comparandola con un universo organico che funziona in un'armonia perfetta tramite la grazia.

<sup>152</sup> In questo contesto non si potrebbero non specificare nomi come Tomás Álvarez e Gesù Castellano, insieme con la loro ricerca sulla preghiera in Teresa, *Nel segreto del Castello*, 35-55. Un altro ricercatore che fece uno studio sui temi trovati nell'universo dell'orazione teresiana fu Luigi Borriello. Nel suo studio *Temi maggiori di spiritualità teresiana*, 101-123, presenta un intreccio tra l'esperienza e il mistero nell'orazione teresiana.

<sup>153</sup> Le parole di Herraiz sembrano coprire la realtà di questa visione eminentemente teresiana: la preghiera. Più tardi si vedrà come la preghiera prenda forma, sempre nella prima parte del racconto autobiografico teresiano, e si incarni nella vita di Teresa. Per ora si potrebbero leggere le parole di Herraiz Garcia nell'ottica dell'esperienza: «La oración es *la palabra* teresiana. Y antes es *su vida*. Si se puede hablar de una "teoría", de un corpus doctrinal de la oración en Teresa es porque hay una experiencia rica y abundosa que ha leído e interpretado hasta el punto de alumbrar las líneas básicas y fundamentales de toda oración cristiana», in M. HERRÁIZ GARCÍA, *La oración, historia de amistad*, 17-39. Una prospettiva cristologica dell'orazione teresiana, in cui l'umanità di Cristo funziona come mediazione tra Dio e Teresa: «L'umanità del Cristo è la mediazione di cui Dio Padre si serve per aprirsi a Teresa e Teresa per rispondere adeguatamente a Dio. In questo modo, la preghiera risulta essere un dialogo tra due persone che si amano: Dio e Teresa, due persone tra le quali c'è una sproporzione enorme, colmata dall'amore che è Gesù Cristo», in L. BORRIELLO, *Temi maggiori di spiritualità teresiana*, 101. Sempre Luigi Borriello, alla pagina 104 dello stesso studio, presenta anche le due caratteristiche della preghiera teresiana, evidenziando che essa fa parte sempre di un'esperienza personale forte ed ispirata: «L'orazione come rapporto d'amore col Cristo, nel lento e graduale processo di santificazione di Teresa è scandito da due componenti fondamentali che s'interpenetrano mutualmente: la dimensione ascetica ove si rivela tutto lo sforzo umano di Teresa e quella mistica, dove prevale la grazia dello Spirito». Una descrizione classica dell'orazione teresiana che cerca l'armonia tra il *fare* e il *essere*, tra il *creare* e il *lasciarsi creato* e, infine, tra *azione* e *contemplazione*.



ritornello ignaziano del «omnia ad maiorem Dei gloriam» in «ora ad maiorem Dei gloriam».

In ogni caso, si conosce intanto molto bene la particolarità di Teresa riguardo alla preghiera; sin da piccola aveva una grande apertura per l'orazione e per il senso religioso<sup>154</sup>.

In questa linea si inquadra, come in una continuità particolarmente armoniosa, la classica «definizione» di Teresa alla preghiera: «per me l'orazione mentale non è altro se non un rapporto d'amicizia, un trovarsi frequentemente da soli a soli con chi sappiamo che ci ama»<sup>155</sup>.

Abbiamo di fronte, dunque, un tema principale e prioritario per la vita di Teresa che, nella luce dell'esperienza con Dio, prende la forma del dialogo costruttivo e creativo con il Creatore.

Davanti alla realtà della preghiera di Teresa che diventa continuamente fonte di relazione con Dio, si potrebbe dire che Teresa ebbe una storia dell'orazione che prese forma nella sua vita spontanea e originale<sup>156</sup>.

---

<sup>154</sup> *Vita* 1,6; TERESA D'ÁVILA, *Libro de la Vida*, 35-36. Si osservano facilmente non solo la sua apertura per la preghiera, ma anche gli orientamenti eminentemente (anche se immaturi) religiosi che abbia avuto Teresa. Si riprende anche l'argomento del modello materno, che sarà portato alla pienezza con la preghiera per la Madonna.

<sup>155</sup> *Vita* 8,5; ««que no es otra cosa oración mental, a mi parecer, sino tratar de amistad, estando muchas veces tratando a solas con quien sabemos nos ama», in TERESA D'ÁVILA, *Libro de la Vida*, 85. In uno studio sull'orazione teresiana, Daniel de Pablo Maroto riprende questo tema mettendo Teresa nella posizione di una *orante primaria*, in cui lei avrebbe cercato le fondamenta della preghiera per la sua vita spirituale. In questo senso, con delle parole semplici e chiare, Pablo Maroto, affermando la semplicità dell'orazione teresiana, propone anche lui una preghiera vista in chiave dell'amore e dell'amicizia: «En esta descripción [l'autore descrive la definizione sull'orazione di Teresa] la Santa condensa *las actitudes básicas del orante y las circunstancias que la hacen posible*. Es aparentemente simple, pero muy profunda. En principio, orar es un ejercicio de las tres virtudes teologales, fe, esperanza y caridad, un acto de la virtud de la religión, que religa al hombre con Dios, situa afectivamente al orante ante él como amigo. La relación de amistad del hombre con Dios va mucho más allá del simple "hablar con Dios", de "levantar el corazón a Dios para pedirle mercedes"», in D. DE PABLO MAROTO, *Teresa en oración*, 347. Per un approfondimento di veda soprattutto le pagine 343-404.

<sup>156</sup> Il meccanismo della preghiera in Teresa non potrebbe essere descritto in termini oggettivi perché in lei si osserva una poesia che scorre da un'esperienza mistica. Per questo motivo, García usa il linguaggio lirico per approfondire l'universo dell'orazione teresiana, affermando: «la oración es una corriente que surca el subsuelo de Teresa», in M. HERRÁIZ GARCÍA, *La oración, historia de amistad*, 19. In verità fu una «corrente» che portò Teresa a gustare la vera preghiera. Rimane a vedere ulteriormente come

Sempre nella logica del «solo Dio basta», Dio come fine ultimo in una prospettiva del *hic et nunc*, si può vedere l'orazione teresiana nel processo continuo del *perpetuum mobile*, un progresso insistente e persistente del desiderio di Dio. In questa luce, la preghiera teresiana cresce nella misura in cui si lascia plasmata da Dio, recuperata, formata e trasformata dalla grazia<sup>157</sup>.

Per questo, la parola «esperienza» possiede un profondo senso in relazione con la preghiera teresiana. È possibile, quindi, osservare come l'orazione abbia avuto in Teresa un itinerario crescente, ma non coerente. Questo si vede facilmente leggendo in profondità i momenti della crisi in cui la preghiera viene facilmente tralasciata. Abbiamo, dunque, un itinerario dell'orazione diviso in tre tempi<sup>158</sup>.

Esiste, senza dubbio, una visione lineare della preghiera nel suo racconto autobiografico, ma senza poter trovare un legame chiaro tra l'ascesi e mistica. Però questo non significa che Teresa non abbia avuto momenti ascetici o mistici, ma che lei abbia cercato e finalmente sperimentato un'esperienza delle misericordie di Dio.

Perciò, tramite il linguaggio dialogico, l'itinerario<sup>159</sup> della preghiera teresiana fa un cammino di perfezione partendo dalla coscienza di essere umanamente incompleta fino alla dinamica della preghiera che si lascia riempire di grazia. Questo cammino si libera, quindi, dalla psicologizzazione della preghiera teresiana di cui fu non di rado accusata<sup>160</sup>.

In Teresa si trova facilmente un continuo progresso che porta alla maturazione interiore come dinamismo e tensione di equilibrio tra mondo e Dio. Per questo motivo, prima di tutto si dovrebbe comprendere il processo dell'orazione in Teresa che culmina con la conversione dell'anima e la contemplazione di Dio. Quest'esperienza di Teresa circa la preghiera diventa sempre nuova e accattivante nella scuola della donazione di sé, seguendo così il messaggio del Vangelo.

L'itinerario dell'orazione teresiana è, in un certo senso, il culmine del progresso e del processo di maturazione interiore. Come punto di partenza,

questa preghiera di Teresa, ricevuta come grazia, sia diventata fonte della salute, in *Vita* 6,2; TERESA D'AVILA, *Libro de la Vida*, 64.

<sup>157</sup> C. LAPAUW, *Teresa von Avila*, 221.

<sup>158</sup> Infine, esiste un vero itinerario di orazione, in cui l'esperienza personale di Teresa si intreccia armoniosamente con la preghiera; così l'esperienza funziona, dunque, come la base della sua manifestazione della fede. Su questo argomento scrisse succintamente anche Tomás Álvarez, puntando proprio sull'esperienza interrelazionando con la pedagogia, in «Oración», 486.

<sup>159</sup> S. CASTRO, *Ser cristiano segun Santa Teresa*, 21-92.

<sup>160</sup> A. STOLZ, *La scala del paradiso*.

si sono potuti vedere gli elementi fondamentali che dovrebbero essere menzionati prima di approfondire la triplice portata della preghiera, cioè: la preghiera come specchio dell'amicizia con Dio, la preghiera come porta verso l'intimità divino-umana e, infine, la preghiera come arte della purificazione.

Questa triplice dimensione della preghiera, che si sviluppa pian piano nell'attesa della misericordia di Dio come punto di partenza verso la conversione dell'anima, possiede quindi il nocciolo profondo di Teresa circa lo scopo della sua vita: l'unione con Dio.

Come punto conclusivo, risultano due elementi che caratterizzano la preghiera di Teresa: il dialogo come sorgente dell'amicizia e l'animazione del processo di purificazione interiore come un continuo lasciarsi amare da Dio. Questi elementi aprono intanto la triplice portata della preghiera e sostengono il processo dell'analisi dell'esperienza di Dio in Santa Teresa.

#### 7.1. *L'orazione come amicizia con Dio*

Questo dialogo di Teresa con Dio non ha mai cessato di essere un dialogo progressivo e continuamente vivace. Tuttavia, a volte, come si è visto finora, quest'amicizia<sup>161</sup> ha sperimentato tanti momenti di alti e bassi, in cui Teresa, per motivi diversi, lasciò temporaneamente la preghiera. Questo non significa che la sua anima non fosse positivamente indirizzata verso Dio oppure il processo della maturazione dell'esperienza con Dio non puntasse ad alti livelli! Intanto era un cammino di scoperta della sua umanità, dei suoi momenti perfettibili e della coscienza di essere portata avanti soltanto dalla misericordia e dalla grazia di Dio.

Teresa ebbe l'esperienza di grandi amicizie umane<sup>162</sup> (per esempio la forte relazione con Giovanni della Croce), ma con predilezione lei focalizzò la sua attenzione sull'amicizia spirituale. In questo senso, in Teresa si osserva, con l'elemento centrale dell'amicizia, l'amore disinteressato, reciproco e totale<sup>163</sup>.

---

<sup>161</sup> J.D. GAITÁN, «Teresa di Gesù», 19-23; M. RAVENARIVO, «Amistad con Dios», 35-54.

<sup>162</sup> E. URIBE, *Amistad, plenitud humana*, 45-67; S.T. SILVERIO, *Santa Teresa*, 145-178.

<sup>163</sup> Una complessa descrizione dell'amicizia si potrebbe trovare nell'articolo di Tomás Álvarez, in cui presenta le diverse portate nella visione teresiana: «de la amistad, ella tiene el típico concepto clásico: amistad es amor recíproco y desinteresado, amor del uno al otro pero correspondido por éste. Como en la filosofía clásica, también ella tiene de la amistad un concepto abierto, realizable en planos diversos: entre familiares (paterno-filial, fraternal, entre parientes próximos y lejanos), entre compañeros, entre dos personas o en grupo [...] Teresa extiende el concepto de amistad a la relación de

Esiste anche una visione più «comunitaria» dell'amicizia di Teresa come specchio della relazione con gli altri, in cui lei vede nella relazione con le suore dello stesso monastero come un'occasione di ascesi o di penitenza: «quanto vi sia di vantaggio avere la sua amicizia e quanto egli vi ami, sopportate questa pena di stare a lungo con chi è tanto diverso da voi»<sup>164</sup>. Vediamo qui una comunicazione dialogale tra Teresa e Dio che prende la forma della preghiera come riflesso dell'amicizia, rivedendo gli elementi della bontà e della carità divina<sup>165</sup>.

Teresa sembra che cerchi inconsolabilmente l'attenzione di Dio, meglio dire, la relazione valida e autentica con quello che pian piano diventerà *la preghiera* della sua vita. La preghiera, vista come specchio dell'amicizia<sup>166</sup>,

amor entre Dios y el hombre [...]», in T. ÁLVAREZ, «Amistad», 44. È molto chiaro, quindi, come Teresa porta il termine dell'amicizia nella relazione con Dio, anzi, vede in Dio un amico, addirittura *l'Amico*.

<sup>164</sup> *Vita* 8,5; «mas viendo lo mucho que os va en tener su amistad y lo mucho que os ama, pasáis, por esta pensa de estar mucho con quien es tan diferente de vos», in TERESA D'ÁVILA, *Libro de la Vida*, 88. La prospettiva è quindi quella del dialogo con gli altri come un «locus theologicus». In questa direzione sembra che proceda anche una breve presentazione della «Riformatrice del Carmelo» sul tema dell'amicizia: «Telle est bien l'idée de sainte Thérèse: la réformatrice du Carmel voudrait beaucoup de bonnes amitiés “dans la communauté nombreuses”; mais elle ajoute que dans un convent “où l'on n'est que treize et où l'on ne doit pas être davantage”, toutes les sœurs doivent être amies, se chérir, s'aider et se garder des amitiés particulières “si saintes qu'elles soient d'ailleurs”», in J. DE GUIBERT, «Amitié», 524-525.

Sembra che tramite la relazione amichevole, che propone continuamente, Teresa volesse entrare in una relazione con il lettore, teoria molto sostenuta da Tomás Álvarez in cui evidenzia una certa pedagogicità teresiana: «es patenten la “intención” de la escritora: escribe su autobiografía para hacerse conocer y ayudar. A lo largo del libro aparecerá un segun objetivo: adoctrinar a los destinatarios del escrito, “engolosinados” y ayudarlos en su camino espiritual», nell'*Introduzione* al “Libro della Vita» in TERESA D'ÁVILA, *Libro de la Vida*, 32.

<sup>165</sup> *Vita* 8,6; TERESA D'ÁVILA, *Libro de la Vida*, 88.

Teresa riprende qui indirettamente il senso della memoria, che dovrebbe essere purificata, e ribadisce l'atteggiamento paterno e buono del suo Signore che, nonostante i frequenti «inciampi», Dio sta vicino a lei. Lei approfondisce la relazione con Dio entrando così nella scuola dell'apertura e della confessione, che svela senza velo una relazione autentica. La complessità del presente «dialogo» non è data necessariamente dai tanti elementi ripresi in una singola frase, ma, soprattutto, dalla sincerità del pensiero di Teresa, che ora conosce e riconosce l'importanza dell'amicizia come relazione autentica e totale con Dio.

<sup>166</sup> Partendo dal testo autobiografico teresiano, esiste un articolo di Jesús Cervera che sottolinea proprio questo legame stretto tra preghiera e amicizia. Lui porta il discorso nel campo della grazia per poter chiudere il cerchio nell'armonia della relazione Teresa-

sia con gli altri che con Dio, è per Teresa un luogo e uno spazio da una parte e un tempo dall'altra.

Teresa capisce l'importanza dei tempi di grazia nella e della sua vita spirituale; per questo motivo si evidenziano alcuni momenti particolari in cui nell'anima di Teresa è accaduto un cambiamento qualitativo nella relazione con Dio. Un tempo di grazia rimane il tempo della preghiera, di cui Teresa cerca approfittarne continuamente.

Esiste in Teresa, quindi, una forte e autentica relazione tra amicizia e amore che funziona sulla base della preghiera. Questo non viene capito se non con la propria esperienza, che approfondisce quello che Teresa cerca di descrivere come «preghiera»<sup>167</sup>. Tutta l'esperienza di Teresa, soprattutto nel primo racconto autobiografico, è un labirinto se non ci si avvicina con l'esperienza propria per leggere in profondità quello che propone la sua vita. Si potrebbe dire, dunque, come principio di base, che l'esperienza teresiana si può leggere soltanto con l'esperienza (propria).

---

Dio, vista nella chiave dell'esperienza dell'unione: «Dire che l'orazione è il carisma di Teresa... non è soltanto affermare che è una sua specialità, ma piuttosto asserire che è questo il suo dono di grazia... la preghiera cristiana di cui Teresa possiede la chiave di comprensione è quella personale, silenziosa, contemplativa, capace di fare la sintesi della risposta totale a Dio nella vita cristiana, punto di convergenza della totalità dell'esperienza religiosa in Cristo», in J. CASTELLANO CERVERA, «La preghiera cristiana», 205.

<sup>167</sup> Vita 8,5; TERESA D'ÁVILA, *Libro de la Vida*, 88. La descrizione di Teresa della preghiera non vuole far altro che presentare l'importanza della ricerca di Dio. In fondo, l'amicizia, come la preghiera, è un vero mezzo verso la relazione con Dio, non possiede in sé nessun scopo valido. È, quindi, molto difficile dare una definizione della preghiera e sembra che sia quasi impossibile cercare di entrare nello spirito della «definizione» di Teresa. Nonostante questa realtà, Maximilian Herráiz García cerca di puntare sull'intreccio tra l'aspetto intellettuale e quello della richiesta degli uomini che si trova nella «definizione» di Teresa; arrivando così alla realtà dell'amore che apre l'avventura dell'amicizia: «de ahí las múltiples y variadas definiciones que se han ido dando a lo largo de la historia. Hemos venido aceptando como dos tipos: una definición más intelectual, “elevación de la mente a Dios”; otra, más sencilla y popular, “petición a Dios de las cosas que convienen a los hombres” [...] La oración se religa al amor. Amor amistoso. Una palabra con ecos profundos de vida en todos los hombres. Por despertar resonancias tan íntimas, tan personales, deja campo a todas las diferenciaciones, no sólo en las distintas personas, sino en una misma en los sucesivos períodos de su vivencia», in M. HERRÁIZ GARCÍA, *La oración, historia de amistad*, 43. Come si è osservato, l'amore in Herráiz sembra che funzioni come frutto dell'amicizia, anche se Teresa propone l'amore come luogo in cui uno si lascia abbracciato dalla protezione da «quien sabemos nos ama».

Si osserva in questo momento un ricchissimo richiamo alla caduta in tentazione come momento e luogo dove si potrebbe rompere la relazione con Dio. Sempre Teresa trova la soluzione, necessariamente tramite la preghiera che diventa ponte che passa il fiume delle crisi e scala di equilibrio tra il «fare privato» e il «fare comunitario», cioè essendo in relazione con gli altri:

E che il demonio non abbia a tentarlo, come ha fatto con me, a lasciare l'orazione per umiltà; sia convinto che la parola di Dio non può mancare, che con un sincero pentimento e con il fermo proposito di non ritornare ad offenderlo si ristabilisce l'amicizia di prima ed egli ci fa le stesse grazie, anzi, a volte, molte di più, se il nostro pentimento lo merita<sup>168</sup>.

Ora probabilmente si potrebbe vedere meglio l'importanza della preghiera come luogo privilegiato della relazione con Dio. Teresa evidenzia, quindi, la fundamentalità della preghiera non soltanto nella luce della «protezione spirituale» come segno dell'amicizia, ma anche le affinità che sorgono armonicamente dalla grazia di Dio. Teresa, infine, vede l'orazione come dialogo aperto e accattivante con Dio, una conversazione dove l'onestà e l'impegno fanno parte del meccanismo intrinseco dell'amicizia<sup>169</sup>.

Furono anche dei momenti, presentati in dettaglio da Teresa, in cui lei visse la vita della preghiera in un certo obbligo comunitario. Questo passo

---

<sup>168</sup> *Vita* 8,5; «Y no le tiene el demonio por la manera que a mí, a dejarla por humildad; crea que no pueden faltar sus palabras, que en arrepintiéndonos de veras y determinándose a no le ofender, se torna a la amistad que estaba y hacer las mercedes que antes hacía y a las veces mucho más si el arrepentimiento lo merece», in TERESA D'ÁVILA, *Libro de la Vida*, 85. Quest'immagine dell'amicizia, come luogo di Dio, richiama indirettamente la visione del castello interiore, luogo dove l'anima si trova in sicurezza. Sembra che sia stato lo stile del tempo, soprattutto di una monaca, trovare in Dio un amico come segno della protezione, una protezione che parte naturalmente dalla realtà spirituale. Esiste, quindi, un «contratto» tra due amici che si basa sulla preghiera. Sembra che anche Aniano Álvarez Suárez abbia la stessa direzione, quando cerca di fare un'ermeneutica della preghiera come base dell'amicizia: «l'orazione stessa è già "patto di amicizia" tra i due. Amicizia sempre iniziata da Lui, sviluppata, misteriosamente e progressivamente, per la forza della sua dinamica interna, fino ad altezze inverosimili», in A. ÁLVAREZ SUÁREZ, *Santa Teresa di Gesù*, 23.

<sup>169</sup> Di nuovo si riprende il tema del dialogo come manifestazione principale dell'orazione, come segno dell'amicizia. In questa conversazione Teresa parla e ascolta, impara e integra, ama e assume, tocca i suoi punti deboli e si lascia toccata dalla grazia. Su quest'argomento, Michel de Goedt osserva anche lui la preghiera teresiana nella luce della conversazione con Dio. Intanto egli riprende le parole di Teresa, dalla *Vita*, 8,5: «Oraison [...] il signifie chez sainte Thérèse une conversation et, par et dans cette conversation, des relations suivies d'amitié avec celui dont nous savons qu'il nous aime, avec Dieu dont nous savons qu'il nous aime», in M. DE GOEDT, *L'amitié divine*, 114.

sicuramente non avrà avuto l'effetto scontato vista la sua perfettibile modalità di relazionarsi con la preghiera. Infatti, una certa vicinanza amichevole Teresa cerca di avere con Dio, però il corso del suo fiume non ha ancora incontrato il mare divino<sup>170</sup>.

La descrizione di Teresa circa la preghiera prende forma soprattutto dal modo straordinario di svolgersi una relazione con Dio. Si osserva la naturalezza come parte essenziale di un rapporto amichevole bene inquadrato nella sincerità e apertura.

Un aspetto che merita essere menzionato sarebbe vedere la preghiera nella luce dell'amicizia come vivere-per e vivere-con<sup>171</sup>. È senza dubbio una caratteristica teresiana quella di approfondire continuamente il rapporto con Dio tramite la mediazione della preghiera. Teresa capisce finalmente che nella scuola divina della preghiera la grazia diventa il «libro» centrale da assumere nella sua vita spirituale.

In questa luce dell'amicizia divino-umana come rispecchio della preghiera e della vera esperienza di Dio<sup>172</sup> si potrebbe affermare che tramite l'orazione teresiana si arriva al punto dell'amicizia come unione dell'amore umano, perfettibile e l'amore divino, completo e totale.

Teresa presenta, quindi, l'orazione come *l'intimo rapporto d'amicizia*, evidenziando così l'amore come stretto legame tra la persona che si lascia amata e l'Amante. Un rapporto stretto nell'amicizia di Teresa con Dio

---

<sup>170</sup> *Vita* 8,7; TERESA D'ÁVILA, *Libro de la Vida*, 89. Era molto chiaro che la preghiera di Teresa abbia avuto sin dall'inizio una certa progressività. Per un approfondimento dell'argomento si veda il primo capitolo dello studio di M. HERRÁIZ GARCÍA, *La oración, historia de amistad*, 17-18; 32-39.

<sup>171</sup> Un importante teresianista e, soprattutto, un grande studioso sulla preghiera in Santa Teresa d'Avila, sostiene anche lui la caratteristica dialogica e relazionale dell'orazione nella *Vita*. Questo rapporto tra Teresa e Dio, nella prospettiva del dialogo creativo e sempre nuovo, porta ad una particolare comunione nella pace amichevole. Una profonda ermeneutica su questo particolare argomento ce la offre il teresianista Maximiliano Herráiz, che propone, riguardo alla modalità in cui si percepisce l'orazione di Teresa, le seguenti due espressioni: «vivir-con» e «vivir-para», come elementi intrinseci dell'amicizia con Dio: «Teresa define la oración como amistad [...] La amistad son las personas que unen sus vidas [...] Non encontramos unidos pero sin uniformismos empobrecedores: llamados eficazmente a ser amigos, a vivir-con y a vivir-para (oración *es* gracia); la oración es fruto de la voluntad y del empeño sostenido. Una y plural, semejante y distinta», in M. HERRÁIZ GARCÍA, *La oración, pedagogía y proceso*, 14-15.

<sup>172</sup> L'espressione «esperienza di Dio» copre nella *Vita* di Teresa affinità complessi che partono dalla preghiera, dialogo, conversazione, conversione e finalmente prende forma di un patto sigillato dalla promessa reciproca di unione spirituale.

tramite la preghiera è senza dubbio molto visibile. Però diventa sempre più vero anche il fatto della sofferenza di Teresa che si affacci nei momenti di crisi. Si parla, quindi, dell'amore come segno del rapporto amichevole basato sulla preghiera, un rapporto perfettibile e progressivo. Un'intimità crescente e graduale<sup>173</sup>.

Rimane approfondire seguentemente la caratteristica dell'orazione come rispecchio dell'amore – punto di convergenza tra l'amicizia con Dio e la donazione di sé. Sembra che Teresa avesse finalmente capito che il suo dialogo effervescente con Dio funzioni soltanto nel contesto dell'amicizia e dell'apertura verso le sue grazie.

## 7.2. *Preghiera come porta d'ingresso*

Sembra che l'amore rimanga la chiave centrale di un'adeguata lettura della preghiera per il racconto autobiografico di Teresa. Come si è potuto vedere, l'amicizia di Teresa, come riflesso dell'orazione, non si ferma solo al punto del dialogo-conversazione con Dio. Lei spinge più in profondità il rapporto fino ad arrivare al punto centrale, che è l'amore.

In questa direzione si riprende il tema della preghiera nella luce dell'amore e dell'abitudine<sup>174</sup>. Il percorso della preghiera è stato per Teresa uno faticoso e pieno di momenti difficili. Lei riprende indirettamente l'argomento dell'orazione come dono della grazia, essendo sempre più cosciente che le affinità che sorgono dalla preghiera come frutto del lavoro umano non portano lontano. Insomma, lei si avvicina continuamente a quell'apertura che porta alla comunione con Dio, più che all'inquadramento parenetico del dialogo con Dio.

---

<sup>173</sup> Sempre nell'attesa dell'amicizia, Luigi Borriello propone una portata complessa dell'orazione teresiana. Lui osserva la drammaticità della relazione di Teresa con Dio, in cui lei soffre per le sue mancanze di vero amore e attenzione: «L'amore vissuto è, dunque, la struttura portante dell'orazione teresiana: un dolce trattenersi con l'Altro per esigenza d'amore e per realizzare in concreto la sua amicizia. È un dialogo d'amore con quel Dio-Amico che prende sempre iniziativa», in L. BORRIELLO, *Temi maggiori di spiritualità teresiana*, 113. Quindi, Luigi Borriello riprende non soltanto l'aspetto dell'amore ma apre anche il tema della sofferenza nella luce del processo di maturazione che Teresa cerca con grande fatica fare; un'amicizia di grande altezza spirituale cercata sempre da Teresa tramite la preghiera. Questo processo ermeneutico sembra che sia sempre importante (e non soltanto come punto di partenza) per analizzare le prospettive che sorgono dall'interpretazione della preghiera nella luce dell'amicizia.

<sup>174</sup> Vita 7,12; TERESA D'ÁVILA, *Libro de la Vida*, 89.



Esiste, quindi, in Teresa un'ambivalenza nella simbologia della porta. Da una parte, la preghiera è la porta per entrare in contatto con Dio, o meglio dire, per arrivare a Dio. Però nello stesso tempo, la simbologia della porta apre un altro senso, ossia la porta dell'anima, mediante cui Dio entra nell'intimità con la persona orante:

Siccome di queste gioie che il Signore concede a coloro che perseverano nell'orazione si parlerà a lungo, qui non dirò altro, o meglio dirò solo che l'orazione è la porta d'ingresso per tali sublimi favori che Dio mi ha fatto; chiusa essa, non so proprio come potrà farli perché, anche se Dio vuole entrare in un'anima per goderne e farla godere, non c'è per lui via d'accesso, in quanto egli la vuole sola, pura e desiderosa di ricevere i suoi beni<sup>175</sup>.

In questo passo, Teresa usa proprio parole emblematiche per evidenziare e presentare la sua visione circa la preghiera come relazione eminentemente dialogale e mediatrice. Sembra che soltanto in questa luce tali parole di Teresa ricevano la loro fondamentale importanza, cioè parole che presentano l'*attività* di Dio come cercare e *entrare* in *dia-logos* con l'anima, tramite l'armonioso *con-tatto* dell'amore divino.

Per poter comprendere meglio l'apertura teresiana sulla preghiera come porta dell'ingresso, sarebbe meglio vedere nei molto conosciuti *Discorsi* di San Bernardo una visione a riguardo all'amore, dove egli parla proprio della carità come punto di incontro e di dialogo verso la *porta d'ingresso*<sup>176</sup>.

Perciò, pare che Teresa offra nuovamente una «descrizione» della preghiera tramite la simbolistica della *porta*. Questo apre indirettamente

---

<sup>175</sup> *Vita* 8,9; «Porque de estos gustos que el Señor da a los que perseveran en la oración se tratará mucho, no digo aquí nada. Sólo digo que para estas mercedes tan grandes que me ha hecho a mí, es la puerta la oración. Cerrada ésta, no sé cómo las hará; porque, aunque quiera entrar a regalarle con un alma y regalarla, no hay por dónde, que la quiere sola y limpia y con gana de recibirlos», in TERESA D'ÁVILA, *Libro de la Vida*, 90; J.L. CANCELO GARCÍA, *Influencia de san Agustín*, 130-131.

<sup>176</sup> Le parole di San Bernardo offrono la direzione aspettata riguardo alla preghiera. In ogni caso, ogni esperienza teresiana si potrebbe leggere sempre e quasi obbligatoria nella chiave della carità: «L'amore è sufficiente per se stesso, piace a se stesso e in ragione di sé. È a se stesso merito e premio. L'amore non cerca ragioni, non cerca vantaggi all'infuori di sé. Il suo vantaggio sta nell'esistere. Amo perché amo, amo per amare. Grande cosa è l'amore se si rifà al suo principio, se ricondotto alla sua origine, se riportato alla sua sorgente. Di là sempre prende alimento per continuare a scorrere. L'amore è il solo tra tutti i moti dell'anima, tra i sentimenti e gli affetti, con cui la creatura possa corrispondere al Creatore, anche se non alla pari; l'unico con il quale possa contraccambiare il prossimo e, in questo caso, certo alla pari. Infatti, quando Dio ama, altro non desidera che essere amato», in BERNARDO, *Opera Omnia*, 300.

una particolare prospettiva sul conoscere e far conoscere Teresa, cioè la via della grazia quale frutto di collaborazione tra lei e Dio.

Tuttavia, quell'espressione di San Bernardo «amo per amare», prende forma, in questo specifico contesto proposto da Teresa, cioè quello della preghiera che apre una nuova porta, nell'ottica dell'affinità intrinseca dell'autentico avvicinamento di Teresa verso Dio.

In quest'apertura di Teresa s'intravede, dunque, la preghiera dell'amore come elemento fondamentale per far esperienza di Dio. Lei si lancia con una *passività attiva* verso la preghiera quale punto mediatrice tra i due mondi: il suo mondo pieno di ansie, d'insicurezze, della *mananza* e il mondo di Dio, colmo di pace, di garanzie, di *pienezza*<sup>177</sup>.

Si osserva sempre meglio nel racconto autobiografico di Teresa, come si è detto finora, un percorso e un forte processo della maturazione della preghiera. Ormai, l'espressione *preghiera dell'amore* sorge da quest'apertura dell'anima di Teresa, che si indirizza sempre e di più verso la via della purificazione completa, verso la visione di Cristo sulla Croce, verso la conversione quale «nuova versione» della sua anima trasformata dalla grazia.

Come si possono leggere le parole di Teresa sull'apertura dell'anima come frutto della preghiera circa la porta d'ingresso se non nella linea dell'amore che «ama per amare»? Quest'apertura di Teresa senza «se» e senza «ma» porterà tutto questo processo di maturazione interiore sulla via della conversione come l'accettazione delle grazie di Dio.

In questo senso, Teresa diventa così sempre più cosciente della sua conversazione nell'esperienza personale con Dio tramite la preghiera dell'amore, cercando di predisporre all'apertura dell'anima come unico e valido, produttivo e proficuo elemento che la porti verso l'armonia e al compimento della vita. Mediante questo termine (*con-versazione*) emerge un'affinità del processo conviviale dell'interiorità di Teresa verso la sua maturazione interiore, verso il fare e lasciarsi fatta parte dell'esperienza di Dio. Questa conversazione, vista nella luce della con-versazione con Dio quale dialogo produttivo dell'orazione, porta Teresa pian piano alla conversione quale con-versione nuova e definitiva di un percorso formativo e performante.

---

<sup>177</sup> Su questo campo, si possono leggere le parole di Dietrich Bonhoeffer, grande studioso di Teresa e, nello stesso tempo, vicino a quella mistica della preghiera quale dialogo divino-umano sulla reciprocità dell'amore: «La vita di preghiera della Santa può essere paragonata a un divino corale il cui *cantus firmus* è l'amore di Dio e il contrappunto l'amore delle creature, assunte nell'intimo dell'orante. L'umanità redenta di Teresa, la sua esistenza riappacificata con se stessa e con gli altri e con Dio, è una melodiosa polifonia d'amore», in D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa*, 221-222.

Sempre seguendo la linea proposta da Teresa sulla simbolistica della preghiera quale porta verso l'intimità con Dio<sup>178</sup>, si osserva un'altra particolarità di quest'apertura vista nei termini dell'esperienza spirituale, cioè come tempo privilegiato verso il *magnificat* della propria vita. Si può, quindi, scoprire nelle parole seguenti il modo in cui Teresa vede, provvede e sveste le intimità del processo dell'orazione e le modalità con cui Dio lavora nell'anima dell'orante tramite la sua grazia<sup>179</sup>.

Teresa riprende, con un senso pastorale, il tema della preghiera quale «porta» tra l'uomo e Dio. Rievoca, quindi, non soltanto l'importanza della preghiera ma, soprattutto, i doni ricevuti da Dio nella prospettiva dell'apertura. Diventa molto ovvio, dunque, che tal evocazione teresiana, ossia quella della simbolistica della porta, rimanda sottilmente all'incontro faccia a faccia con Dio. Una porta che si apre significherebbe, nella linea della preghiera, un'apertura di un certo «legame» visuale, di conoscenza e riconoscenza reciproca.

Infine, non si potrebbe non osservare tutto questo processo di apertura nella luce delle grazie di Dio. Teresa, come abbiamo visto, non cerca di avvicinarsi a Dio oppure, meglio dire, aprirsi a Dio per un premio, ma «si apre per aprirsi» come San Benedetto «ama per amare». In questa luce, la prospettiva della preghiera prende e comprende, assume e riassume il senso intrinseco della relazione con Dio, cioè del dialogo creativo dello sperimentare l'esperienza in Dio.

Il cammino di apertura di Teresa si avvicina alla totale rinuncia e alla completa donazione di sé a Dio tramite la preghiera. Oltre la sua vita umana sempre *in cammino*, si osserva l'anima di Teresa continuamente *in transitu*, trasformandosi e lasciandosi trasformata nel proprio intimo. Vista la visione panoramica del racconto autobiografico, quest'atteggiamento teresiano sembra che sia stato sempre un frutto della collaborazione divino-umana vista nella luce della grazia<sup>180</sup>.

---

<sup>178</sup> Questo processo dell'apertura si basa, quindi, come si è visto finora, sulla simbolistica della «porta». Questo meraviglioso spunto, che Teresa offre, permette al lettore di approfondire l'essenza della visione teresiana sull'«apertura» dell'anima. Teresa evidenzia così l'importanza dell'orazione vista come processo e relazione con Dio, non come pratica privata o comunitaria.

<sup>179</sup> *Vita* 8,8; TERESA D'ÁVILA, *Libro de la Vida*, 91. Non dovrebbe sorprendere il carattere pastorale di Teresa, che riprende l'evocazione della preghiera e la sua importanza. Intanto, nella sua *Vita*, come si è osservato finora, il carattere dottrinale, personale, e «pastorale» s'intreccia in un'armonia e unità che difficilmente si può dividere.

<sup>180</sup> C. ROS, *Teresa d'Avila*, 78-134.

Come punto conclusivo di questa breve presentazione sull'orazione come porta d'ingresso, si ritengono due elementi come centrali.

Il primo elemento di quest'intreccio dell'affinità orazionale in Teresa come apertura verso l'*Altro*, è la caratteristica fondamentale del pellegrinaggio. Teresa visse un cammino, non una situazione, ebbe un'esperienza pellegrinante non un evento religioso sterile, ebbe, quindi, *la* novità della sua vita, non *una* novità. Questo cammino senza sosta, senza risparmi propone tale caratteristica che sorge dall'orazione come *ingresso*, come passaggio e come ponte.

Il secondo elemento è una caratteristica che apre il prossimo cammino ermeneutico del presente studio, cioè la rinuncia del mondo (infine di se stesso) come richiesta dell'incontro con Dio. Teresa sperimenta e comprende totalmente che l'*apertura* non funzionerebbe senza un cammino di purificazione, di rinuncia e il lasciarsi condurre verso la conversione.

Questi due elementi cercano di completare la presentazione del processo dell'orazione come apertura alla grazia di Dio e, infine, all'efficacia della collaborazione divino-umana.

Quest'esperienza di Dio, rivestita dello sperimentare la preghiera nella prospettiva dell'apertura dell'anima, scopre una nuova direzione nel percorso formativo di Teresa. Anche se Teresa non ha avuto un metodo d'orazione<sup>181</sup>, è molto visibile che Teresa scoprisse, con un metodo proprio e geniale, la sua pedagogia dell'orazione – ponte, porta e «freccia» della relazione con Dio.

### 7.3. *Preghiera come arte della purificazione*

Avendo visto come abbia «lavorato» la preghiera quale amicizia e quale apertura nella sua anima, ora il processo di scoperta del racconto autobiografico propone la preghiera nella luce dell'arte della purificazione interiore. Teresa comincia il processo della conversione continuando con la preghiera ed entrando nella mentalità della rinuncia. Lei sembra che si sia

---

<sup>181</sup> Teoria proposta da Tomás Álvarez e Jesus Castellano nello studio *Nel segreto del Castello*, 56. Intanto, è possibile osservare che la loro visione è puramente descrittiva e non cercano di presentare in profondità la mancanza di un metodo dell'orazione teresiana ma soltanto di puntare sulla pedagogia dell'orazione. La realtà è che Teresa parla, nel capitolo 9 del suo racconto autobiografico, di un «metodo della preghiera», per cui la visione dei due studiosi sembra che non copra l'immagine completa della presentazione teresiana della preghiera, in *Vita* 9,4; TERESA D'AVILA, *Libro de la Vida*, 93. Anche se Teresa riconosce più tardi la sua ingenuità circa il metodo proposto, il fatto di immaginarsi Cristo nei momenti critici della sua vita, sembra che abbia avuto un risultato positivo per il suo cammino umano e spirituale.

resa cosciente dell'importanza del distacco totale di sé per abbracciare totalmente la proposta della sua vocazione personale: la maturazione interiore e la conversione dell'intera esistenza.

In quest'ottica, Teresa si prepara ad entrare nel lungo cammino della conversione tramite la purificazione. Esiste, quindi, un atteggiamento da parte sua di lasciarsi purificare da Dio, e di continuare il cammino della purificazione dell'orazione che prepara la venuta del Signore nella sua anima:

E il Signore ci dà sempre l'occasione favorevole per compierla, se lo vogliamo. Dico «sempre» perché, sebbene per determinate circostanze o anche infermità talvolta ci venga impedito di stare a lungo in solitudine, non mancano di esserci altri momenti in cui la salute ci permette di attendervi, senza dire che nella stessa malattia o in speciali avverse circostanze sta la vera orazione, se si tratta di anima amante, nell'offerta cioè a Dio di quella sofferenza, pensando per chi si soffre, conformandosi alla sua volontà con mille altre considerazioni del caso. In tal modo, l'anima fa esercizio d'amore, perché non bisogna praticarla necessariamente solo quando si disponga di tempo e di solitudine, né pensare che diversamente non possa esservi orazione. Con un po' di attenzione, se ne può ricavare molto bene anche se il Signore con sofferenze di vario genere ci toglie il tempo di attendere all'orazione. Infatti, io ci ero riuscita quando avevo la coscienza pura<sup>182</sup>.

Teresa riprende il tema della sofferenza avendola posta insieme alla preghiera. In questo senso, una vera proposta teresiana sarebbe fare un cammino armonioso nella luce della grazia divina. Teresa riafferma, quindi, l'importanza del lasciarsi plasmare dalla grazia divina e il fatto dell'accettazione dell'intervento di Dio tramite la orazione che si incarna negli eventi concreti della vita umana. È, quindi, una vera orazione teresiana quale modalità di lasciarsi convertire da Dio. Entrando in questo processo di purificazione, Teresa riprende il tema della sofferenza come punto di partenza per una possibile rinuncia al mondo. Sembra che Teresa abbia capito l'importanza del lasciarsi formare e trasformare dalla preghiera quale elemento di profonda portata nella relazione interiore con Dio.

Diventi sempre più chiaro il fatto che Teresa faccia un cammino di purificazione partendo «dalle grazie che il Signore mi faceva

---

<sup>182</sup> *Vita* 7,12; «que el Señor da siempre oportunidad, si queremos. Digo “siempre”, que, aunque con ocasiones y aun enfermedad algunos ratos impida para muchos ratos de soledad, no deja de haber otros que hay salud para esto; y en la misma enfermedad y ocasiones es la verdadera oración, cuando es alma que ama, en ofrecer aquello y acordarse por quién lo pasa y conformarse con ello y mil cosas que se ofrecen. Aquí ejercita el amor, que no es por fuerza que ha de haberla cuando hay tiempo de soledad, y lo demás no ser oración. Con un poquito de cuidado, grandes bienes se hallan en el tiempo que con trabajos el Señor nos quita el tiempo de la oración, y así los había yo hallado cuando tenía buena conciencia», in TERESA D'ÁVILA, *Libro de la Vida*, 78.

nell'orazione»<sup>183</sup>. Queste grazie ricevute dovrebbero essere anche la parola chiave di quest'esperienza di Dio di Teresa, che vedendo le grandi misericordie che presero forma nella sua vita, comincia con il forte sostegno della grazia, a fare un cammino di integrazione delle generosità e tolleranze divine.

Il «vangelo» centrale di Teresa diventa man mano la tematica delle grazie. Si è vista la progressività (a volte incisiva) di Teresa riguardo alla sua esperienza di e con Dio. All'inizio del percorso Teresa mise tanto accento sull'importanza dell'*io* come centro della maturazione interiore. Ora lei evidenzia e focalizza la sua attenzione sulle grazie di Dio, proprio sul dono come punto di partenza e punto di arrivo del compimento della sua particolare e personale missione.

Abbiamo di fronte una storia di un'anima piena dei momenti<sup>184</sup> descritti nella luce del peccato e delle grazie di Dio che la riempì della volontà di lasciarsi purificata:

I primi otto giorni soffrì molto, e più perché mi sorse il sospetto che si fosse capita la mia vanità che non per trovarmi lì. Già, infatti, ero stanca di essa, e non mancavo d'avere gran timore di Dio quando gli recavo offesa, procurando di confessarmi subito. Dopo un'iniziale grande inquietudine, passati otto giorni – e credo anche meno – mi sentivo molto più contenta che in casa di mio padre, e altrettanto contente erano tutte di stare con me, perché Dio mi aveva fatto la grazia di riuscire sempre gradita, dovunque mi trovassi, e così ero molto amata<sup>185</sup>.

---

<sup>183</sup> *Vita* 6,4; «los regalos que el Señor me hacía en la oración», in TERESA D'ÁVILA, *Libro de la Vida*, 65. In questo specifico ambiente, è molto evidente il forte legame della preghiera con delle grazie. Sembra che le grazie fossero per Teresa un frutto della preghiera. Questa «collaborazione» tra preghiera e grazie, quale binomio verso il cammino della purificazione e conversione, diventa d'ora in poi sempre più presente e attiva nel racconto autobiografico teresiano.

<sup>184</sup> Esiste una moltitudine di passi nel racconto autobiografico in cui Teresa, come in un profondo ritornello, evidenzia la sua situazione di peccato e le misericordie e le grazie divine di cui si comunica continuamente. Per esempio, nel capitolo 4,7, Teresa presenta l'episodio della visita a casa dello zio nella luce della purificazione come effetto della grazia di Dio che la segue ovunque.

<sup>185</sup> *Vita* 2,8; «Los primeros ocho días sentí mucho, y más la sospecha que tuve se había entendido la vanidad mía, que no de estar allí. Porque ya yo andaba cansada y no dejaba de tener gran temor de Dios cuando le ofendía, y procuraba confesarme con brevedad. Traía un desasosiego, que en ocho días – y aun creo menos – estaba muy más contenta que en casa de mi padre. Todas lo estaban conmigo, porque en esto me daba el Señor gracia, en dar contento adondequiera que estuviese, y así era muy querida», in TERESA D'ÁVILA, *Libro de la Vida*, 41. In questo particolare contesto, Teresa evidenzia non soltanto la grazia come elemento purificativo della sua anima, ma anche la sua

In questo contesto, si riprendono i grandi temi teresiani come la meditazione sulla morte e l'inferno. In ogni caso, lo scopo di Teresa fu sin dall'inizio, a volte incoscientemente, di purificarsi e di entrare sulla via del seguire Dio. Si è visto in precedenza come questo binomio apparve anche nel momento del discernimento sulla vita monastica.

Questi passi dello scritto autobiografico teresiano non sono altro che contesti chiari ed efficaci per approfondire il sentimento della volontà di seguire la sua arte della purificazione tramite la preghiera. Teresa ebbe, quindi, un'esperienza continua d'*incompatibilità spirituale* vista come lotta continua verso l'abbraccio totale di Dio. Questo cercare Dio e lasciarsi cercata da Lui, insieme con la volontà di essere purificata dalla grazia divina, porterà Teresa a gustare l'esperienza della conversione o, meglio dire, dell'incontro personale con il suo amato<sup>186</sup>.

Tutto questo processo di orazione teresiana cammina sempre verso la purificazione interiore e, nonostante i peccati commessi, esiste sempre, nella scuola della vera e profonda preghiera, un tempo e un luogo di ripresa e del ritorno, infine della con-versione, di una migliore *versione* di sé<sup>187</sup>.

Un'affinità proposta da Teresa puramente purificante che parte soprattutto dalla preghiera e arriva ad una tras-formazione conforme con la grazia divina. Si può affermare che Teresa *legge* i segni del suo tempo

imperfezione, cioè le sue vanità, elemento molto presente nel suo racconto autobiografico.

<sup>186</sup> Questo percorso di purificazione prende forma di un «messaggio-testimonianza», citando le parole di Anastasio Ballestrero. Sempre lui continua un'ermeneutica propria circa il rapporto peccato-preghiera-purificazione: «è un racconto di una peccatrice che si sente cercata da Dio. La sua esperienza di adolescente, di giovane, di giovane religiosa, è tutta permeata dalla consapevolezza di sentirsi povera, peccatrice, miserabile, ma creata dal Signore. E proprio la consapevolezza di essere cercata da lui la rende capace di afferrare tutta la profondità della sua miseria. Nella sua esperienza di peccatrice viene condotta al limite dell'inferno – ed è il Signore che la porta fin là – perché si disincanti, prenda coscienza della sua condizione e si arrenda finalmente a Colui che la cerca e la vuole. Per Teresa guardare i propri peccati in tale prospettiva significa guardare il Signore», in A. BALLESTRERO, «Il messaggio del Libro», 48.

<sup>187</sup> Vita 8,5; TERESA D'ÁVILA, *Libro de la Vida*, 87. Nella stessa linea ermeneutica s'inquadra anche Antonio Sicari, vedendo la grazia come elemento che s'intreccia con l'orazione a purificare il percorso vocazionale teresiano. In fondo, Sicari apre una prospettiva sempre più pastorale, osservando l'esperienza di Teresa come un «modello» per gli altri: «è un'esperienza che Teresa renderà normativa per tutti: per quanti peccati un uomo commetta, e per quanto gravi essi siano, ciò che importa è che l'uomo continui a pregare, perché attraverso la porta dell'orazione Dio potrà sempre passare», in A. SICARI, *L'itinerario di Santa Teresa*, 83-83.

tramite la scuola dell'orazione per poter ulteriormente *correggere* gli aspetti perfettibili e purificabili della sua esistenza.

Questa preghiera, che tramite una vera arte purifica la sua anima, apre senza dubbio alla prospettiva della conversione e dell'unione e della comunione con l'accoglienza di Dio.

Rimane da osservare ulteriormente il processo progressivo di conversione, basato proprio sulla trilogia orazionale teresiana: preghiera come amicizia, preghiera come «porta d'ingresso» e preghiera come arte della purificazione. L'intera trilogia si basa sulla collaborazione dello sforzo di Teresa con la grazia verso una profonda e completa conversione vista nella luce dell'unione.

Si possono intravedere, dunque, due punti quali elementi di partenza per l'assumere del profondo percorso di conversione come esperienza immediata e totale della provvidenza di Dio. Nonostante la via piena dei momenti alti e bassi, sembra che Teresa abbia tenuto presente la realtà della preghiera come dialogo reciproco e punto d'intreccio della *fides quae* con *fides qua*<sup>188</sup>. Come secondo elemento rimane presente la sua infaticabile ricerca dell'incarnazione della sua vocazione personale come riflesso della volontà di Dio.

In questa luce si potrebbe analizzare ora la prospettiva dell'incontro con Cristo, frutto di un percorso di orazione e di apertura alla grazia di Dio. Teresa presenta nel suo racconto, quindi, una *storia della pazienza* in cui si lascia formata, amata e trasformata in quel processo di accogliere la grazia divina tramite il *lasciarsi accolta* da Dio.

## 8. L'incontro con Cristo – chiave della conversione

---

<sup>188</sup> Un articolo scritto da Rino Fisichella rivela proprio questo forte legame nel contesto della vita religiosa cristiana: ««Termine tecnico di derivazione patristica e medievale con il quale si è soliti designare le componenti dell'atto di fede. *Fides qua* indica l'atto stesso con il quale il credente, sotto l'azione della grazia, si affida a Dio che si rivela e assume il contenuto come vero. *Fides quae* indica il contenuto della fede che viene accolto; le diverse verità di fede che sono accolte e credute come tutt'uno, in un solo atto. Non c'è separazione tra *fides que* e *fides quae*; entrambi i termini, infatti, vogliono specificare i diversi momenti di un unico atto. Nel credere, ognuno accetta un contenuto che lo impegna; la *fides qua*, pertanto, non astraе dalla *fides quae*, ma da essa è determinata. La *fides quae*, a sua volta, rimanda alla *fides qua* come l'atto fondamentale mediante il quale il credente, nella sua libertà, accetta di affidare se stesso pienamente alla rivelazione di Dio», in R. FISICHELLA, «Fides qua. Fides quae», 419; S. PIÉ-NINOT, *La teologia fondamentale*, 174-176.



Avendo visto il percorso dell'orazione come base del cammino trasformante di Teresa, ora segue l'analisi di un capitolo-chiave della prima parte del racconto autobiografico, cioè il processo di conversione-donazione di Teresa come promessa di seguire totalmente la vocazione persona vista nella luce della volontà di Dio.

In questa prospettiva, una presentazione dei concetti chiave sembra che sia indiscussamente necessario per descrivere il panorama dei sentimenti con cui Teresa si è incamminata verso la totale trasformazione interiore.

La conversione<sup>189</sup>, quindi, propone un cambiamento della direzione spirituale e dell'orientamento della vita. Come San Paolo e come i grandi santi della storia, anche Santa Teresa sembra che abbia sperimentato un cambiamento interiore quale completo spostamento dello sguardo verso Dio. Questo potrebbe essere uno svelamento della realtà del processo della conversione, visto anche nella luce dell'esperienza teresiana.

Si è visto, quindi, la presenza della conversione come processo centrale di Teresa, e come, nonostante i momenti di imperfezioni, lei fa appello alla misericordia di Dio. Questa realtà, che di più nel racconto autobiografico di Teresa prende forma di un dono della grazia, rimane sempre presente in connessione con il processo di trasformazione interiore. Fu Dio, secondo Teresa, che le ha cambiato la vita secondo la sua misericordia. Quest'ipotesi diventa il messaggio-testimonianza del suo *andare-verso* e non più del *fare-questo*.

La misericordia<sup>190</sup>, un termine nettamente teresiano<sup>191</sup>, si trova coperta o scoperta nella prima parte del racconto autobiografico di Teresa. Esiste,

---

<sup>189</sup> Una breve presentazione di Tomás Álvarez sul tema della conversione di Teresa sembra che porti, oltre gli aspetti che riguardano l'*imitatio* di San Agostino e Maria Maddalena, le affinità della misericordia di Dio come punto di partenza del cambiamento della sua vita attuale, incompleta e doppia nel seguire il Signore, in T. ÁLVAREZ, «Conversión», in *Diccionario de Santa Teresa*, 177-178; J.I. UGARTE, *La segunda conversión*, 78-134; E. LLAMAS, «San Agustín», 385-415; J.L. CANCELO GARCÍA, *Influencia de san Agustín*, 26-81.

<sup>190</sup> G.L. MOREIRA, *Compaixão-Misericórdia*, 56-80; C. ROCCHETTA, *Teologia della tenerezza*, 13-45; J. SOBRINO, *El Principio-Misericordia*, 47-79. In un breve articolo, Rafael Rodrigues da Silva cerca di puntare proprio sull'essenza della misericordia, che sembra avere una particolare risonanza in questo particolare contesto teresiano. Lui afferma: «Il Dio che perdona la colpa è anche in grado di ristabilire la freschezza della vita guarendo dalla malattia. Il Dio che salva trasmette benedizioni ed è motivo di lode e ringraziamento. La misericordia e la bontà di Dio superano l'ira e promuovono nella pratica il perdono, poiché riconoscono la precarietà umana», in R.R. DA SILVA, «Misericordia», 857. Esiste, quindi, nella presentazione di Teresa una colpa e un *risanamento* del corpo e dell'anima che avviene tramite la misericordia divina.

intanto, un passo in cui si evidenzia molto profondamente il legame tra la colpa e le misericordie di Dio.

In tutta l'opera autobiografica di Teresa sembra che le misericordie di Dio diventino un ritornello. Questo fatto evidenzia indirettamente il carattere sensibile dell'anima di Teresa, che cerca di lasciarsi purificata dalla sua lontananza dal vero legame dialogico con Dio.

Teresa porta a un altro livello la misericordia di Dio, proprio sul campo della conversione, che necessita essere maturata e lasciarla maturare dal Signore: «Credo di non esagerare molto nel dire «mille altre volte» anche se chi mi ha imposto di essere moderata nel parlare dei miei peccati, debba rimproverarmene: sono già abbastanza abbelliti»<sup>192</sup>.

Sempre partendo da una chiara realtà, si osserva un altro fatto molto presente nella presentazione teresiana; sembra che lei abbia avuto una coscienza molto sensibile cercando in ogni momento salire nell'esperienza di Dio e nonostante tante preghiere mentali e la produttiva guida spirituale<sup>193</sup>.

È molto evidente che la presentazione descrive una realtà sottilmente esagerata. Teresa ha avuto costantemente una certa apertura a Dio e per questo motivo il suo atteggiamento di cercare l'esperienza con Dio nella totalità della donazione di sé è portato lungo una via di *sempre di più*.

Come realtà quasi evidente, esiste nella presentazione autobiografica di Teresa un continuo *bisogno* di Dio manifestato nel cercare la sua presenza in modo assiduo. Questo *longing for God* prenderà forma in Teresa nella conversione e nel lasciarsi convertita continuamente dalla grazia che opera in lei. Il processo dell'orazione, visto finora, sembra che abbia

<sup>191</sup> Tomás Álvarez presenta in sintesi la realtà della misericordia nel panorama degli scritti teresiani: «“Merced” es vocablo de uso frecuente y variado en los escritos de la Santa. Conserva, en general, su significado originario de “favor” hecho o recibido de persona a persona. En el diálogo coloquial, Teresa no usa nuestro “usted”, sino “vuestra merced” para el trato con iguales, incluso con hermanos y sobrinos», in T. ÁLVAREZ, «Mercedes», 444.

<sup>192</sup> Vita 5,11; «Creo no añado muchas en decir otras mil, aunque me riña quien me mandó moderase el contar mis pecados, y harto hermoseados van. Por amor de Dios le pido la magnificencia de Dios y lo que sufre a un alma», in TERESA D'ÁVILA, *Libro de la Vida*, 62.

<sup>193</sup> Vita 8,12: TERESA D'ÁVILA, *Libro de la Vida*, 92. Luigi Borriello offre un'interpretazione quasi letterale, evidenziando infine il carattere «sensibile» della coscienza di Teresa: «...in realtà Teresa esagera nel dire questo. Aveva sempre amato il suo Dio. Quello che le mancava era un'esperienza forte del suo amore per cambiarla totalmente e definitivamente...», in L. BORRIELLO, *Temi maggiori di spiritualità teresiana*, 28.

meravigliosamente aperto Teresa a fare quel *salto qualitativo* molto desiderato, lasciando indietro l'ambiguità e l'ambivalenza.

Ad un certo punto di questo *travaglio* interiore per lo sviluppo spirituale, Teresa ebbe una forte esperienza con Cristo sofferente, incarnazione della volontà salvatrice di Dio verso l'umanità. Con parole molto semplici, Teresa descrive il profondo incontro con Cristo nella sua vera Umanità<sup>194</sup> e anche l'inquadramento dell'evento nel suo processo di maturazione interiore come specchio ed effetto della grazia di Dio. Teresa entra in contatto con Cristo e realizza che la vetta del suo processo purificativo è sempre la concretezza dell'Umanità di Cristo. Non esiste, quindi, nessun percorso spirituale che non abbia avuto un profondo incontro con Cristo. Di questo processo Teresa gusta profondamente e si vedrà come influenzerà la sua vita umana e spirituale.

Si potrà vedere ora il momento di grazia in cui Teresa visse quella trasformazione stimolata interiormente dall'ingiusta sofferenza di Cristo e la sua sofferenza quale frutto di allontanamento da Dio. Sembra che sia stato nel 1554 quando lei un giorno entrava nell'oratorio per fare le sue preghiere quotidiane. Quel giorno, da quanto normale sembrava per lei, diventò il *locus theologicus* del vero e profondo incontro con la realtà di Gesù: la misericordia di Dio incarnata nella sofferenza di Cristo per la salvezza dell'umanità<sup>195</sup>. Questa realtà tanto assunta nelle profondità dell'anima di Teresa, le permise di lasciarsi convertire dalla dualità<sup>196</sup> per unirsi totalmente con la volontà di Dio<sup>197</sup>.

---

<sup>194</sup> Intanto, per vedere meglio l'inquadramento dell'incontro Gesù-Teresa, si segue opinione di Jesús Castellano che considera questo evento come elemento chiave di lettura della dottrina e vita di Teresa: «El misterio de la presencia y del amor se concretizan en la Humanidad de Cristo. Experiencia fundamental de la vida espiritual teresiana; clave de interpretación de su doctrina y tesis fuerte de su magisterio místico», in J. CASTELLANO, «Espiritualidad teresiana. Rasgos y vivencias», 150.

<sup>195</sup> T. ÁLVAREZ, «Jesucristo en la experiencia», 335-365; S. CASTRO, «L'humanité du Christ», 23-36.

<sup>196</sup> D. DE PABLO MAROTO, *Santa Teresa de Jesús*, 47-52.

<sup>197</sup> *Vita* 9,1; TERESA D'ÁVILA, *Libro de la Vida*, 92-93. Questa visione di Teresa diventò un forte argomento di tanti studi lungo i secoli. La cristologia nell'opera teresiana occupa in posto centrale; S. CASTRO, *Cristología teresiana*, 50-70; T. ÁLVAREZ, «Jesucristo en la experiencia», 335-365; ENRIQUE DEL SAGRADO CORAZÓN, «Doctrina y vivencia», 773-812; M.M. DEL BLANCO, «Visiones místicas», 17-21, dove l'autore cerca di sostenere l'ipotesi che le esperienze mistiche di Teresa non possano essere inquadrate in una cronologia chiara e ben determinata. Un altro studio, sulla cristologia nell'opera teresiana, è quello di S. CASTRO, *Ser cristiano segun Santa Teresa*, 93-142, in cui cerca di vedere le visioni mistiche come continuazione della

Si riprende nolens volens l'argomento della dualità incontrata durante il cammino di perfezionamento spirituale di Teresa. Prima di entrare nel Monastero dell'Incarnazione, come si è visto sopra, Teresa ha sperimentato la dualità tra la razionalità e l'affettività; la sua anima era, quindi, spezzata tra Dio e le relazioni con gli altri (la sua famiglia, soprattutto la relazione con suo padre, e i rapporti con gli amici dall'infanzia). Questo processo la condusse finalmente a portare a compimento, con l'aiuto della grazia, il processo di purificazione interiore verso l'unione totale con Dio tramite quest'evento d'incontro con Cristo sofferente.

Risulta, quindi, che Teresa ebbe una particolare visione di Cristo sofferente, che la portò ad abbandonarsi totalmente e a lasciarsi trasformare da questo momento di grazia. Dopo il percorso della lotta interiore, dopo le contraddizioni e le ambivalenze, dualità e forti dolori fisici e spirituali e dopo aver percorso un profondo cammino di preghiera trasfigurante, le appare Cristo nella sua piena Umanità, nel momento dell'unione e della salvezza, della riconciliazione dell'uomo con Dio tramite la sofferenza e morte purificante sulla Croce<sup>198</sup>.

Quest'evento cristologico s'inquadra proprio sulla prospettiva della conversione, ove Teresa, essendo nell'orazione, come presenta anche il testo («entrando un giorno nella cappella»), sentì l'esperienza della conversione come purificazione interiore<sup>199</sup>, come un lavacro della grazia

preghiera. Nella stessa linea si situa lo studio di A.M. GARCÍA ORDÁS, *La persona divina en la espiritualidad*, 70-82.

<sup>198</sup> Pablo Maroto presenta una prospettiva più sentimentale dell'evento, inquadrando l'incontro di Teresa con Cristo nella sensibilità della sua anima. Per questo motivo lui scrive: «El primer cambio de mente y de corazón lo experimentó al contemplar una imagen de Cristo a la columna que conmovió las fibras emocionales de su alma. Algunos la consideran su «definitiva» conversión, pero, analizada en profundidad, no es más que el primer paso serio de un proceso de cambio. Lo ha descrito con un realismo y en unos términos que puede considerarse como uno de los momentos cumbres de la prosa descriptiva de sus interioridades», in D. DE PABLO MAROTO, *Santa Teresa de Jesús*, 153-154.

<sup>199</sup> Su questo argomento si possono trovare due piccoli studi in cui si evidenzia il processo della purificazione e della trasformazione di Teresa proprio nella luce del ri-orientamento del suo cammino umano e spirituale. Il primo studio, quindi, punta su una breve presentazione di questo processo purificativo, in A. ÁLVAREZ-SUÁREZ, *Santa Teresa*, 81-85. Il secondo studio, di Pablo Maroto, più concreto sul processo della conversione, evidenzia l'aspetto dell'affettività come punto di collegamento amichevole tra Teresa e Cristo. Pablo Maroto, prendendo proprio il passo dal capitolo 9 sulla visione trasformatrice di Teresa, mette in risalto l'importanza teologica di questo evento, in *Teresa de Jesús*, 70-76.

di Dio in cui Teresa nasce e si lascia generare nella nuova prospettiva della sua vita di monaca: sperimentare l'amicizia con l'*Amico* e diventare quello che l'*Amico* è. Questo sembra che sia l'interesse e la direzione esistenziale di Teresa, diventare amica di Dio e diventare quello che le ha proposto di diventare la sua vocazione personale.

Sembra intanto che la prima visione con Cristo fosse quella dal capitolo 7, in cui Teresa presenta un Cristo che le ha rimproverato alcune amicizie e le conversazioni dentro il monastero:

Mi si presentò davanti Cristo con un aspetto molto severo, facendomi conoscere quanto fosse addolorato di ciò. Lo vidi con gli occhi dell'anima più chiaramente di come potessi vederlo con quelli del corpo, e la sua immagine mi rimase così impressa che, pur essendo trascorsi da questa visione più di ventisei anni, mi sembra di averla ancora presente. Rimasi assai spaventata e turbata, tanto da non voler più vedere la persona con cui stavo parlando<sup>200</sup>.

Tuttavia, la visione di Cristo nel mistero della sua umanità, vista da Teresa nel *locus theologicus* per eccellenza, cioè nell'oratorio, quindi nel momento dell'orazione, rimane un punto fondamentale della sua continua trasformazione e conversione interiore.

Rimane, senza dubbio, una grande chiave di lettura degli eventi teresiani e dell'esperienza con il suo Amato. In questa prospettiva, la conversione di Teresa è, infatti, un *venir a casa*, un eterno ritorno verso l'Eden, un accettarsi nella luce della grazia. Questo processo di conversione, quindi, comporta alcune tappe che furono presentate puntualmente dal rinomato studioso teresianista Jesús Castellano<sup>201</sup>.

---

<sup>200</sup> *Vita* 7,6; «representóseme Cristo delante con mucho rigor, dándome a entender lo que de aquello le pesaba. Vile con los ojos del alma más claramente que le pudiera ver con los del cuerpo, y quedóme tan imprimido, que ha esto más de veinte y seis años y me parece lo tengo presente. Yo quedé muy espantada y turbada, y no quería ver más a con quien estaba», in TERESA D'ÁVILA, *Libro de la Vida*, 74. In questo specifico contesto, sembra che Teresa abbia ancora una paura del dualismo tra mondo e seguire totalmente Dio per cui questa visione pare che sia un frutto della sua esperienza immatura con Cristo, vedendo probabilmente in lui una figura paterna che rimprovera con lo sguardo i suoi errori.

<sup>201</sup> Egli afferma: «le tappe di questo vissuto spirituale sono le seguenti: scoperta del Cristo del Vangelo e prima orazione di dialogo con lui: incontro con Cristo come Salvatore, rivelazione progressiva che Cristo fa a Teresa della sua persona, della sua presenza e dei suoi misteri: vita in Cristo e inserimento nella Trinità, il “Vieni, Signore Gesù” di Teresa, anima-Chiesa, alle soglie della gloria», in J. CASTELLANO, «Spiritualità teresiana, esperienza e dottrina», 168-228; J. CASTELLANO, *Guiones teresianos*, 69-81. Intanto l'autore propone una direzione ermeneutica bene sviluppata dei numerosi scritti su questo tema. Si ricordano soltanto due articoli che sono fondamentali per una lettura dell'evento mistico con Cristo nell'orazione: TOMÁS DE LA CRUZ, «Jesucristo en la oración», 335-365; S. CASTRO, «Mística y cristología», 75-117.

È molto evidente il fatto che Teresa avesse un'esperienza con Cristo molto reale e su questo elemento lei mette l'accento in modo continuo: l'esperienza con Cristo è una presenza reale e viene come puro dono nell'anima del credente.

Questo processo della conversione, che parte dall'incontro con Cristo sofferente, si compie con l'apertura di Teresa verso la grazia di Dio e, oltre a questo, con alcune figure rappresentative che hanno gustato la misericordia e la grazia del Signore.

### 8.1. *L'esempio di Maddalena*

Dall'evento mistico, visto come profondo incontro con Cristo sofferente sorge, quindi, sempre seguendo la presentazione autobiografica di Teresa, la sua voglia di identificarsi con Maddalena: figura emblematica della vita di Gesù, figura che caratterizza ed evidenzia la misericordia e il perdono incommensurabile, quasi misterioso, della bontà di Dio<sup>202</sup>.

In questo particolare contesto, dunque, Teresa si identifica con un personaggio contemporaneo di Gesù, non tanto virtuoso ed evidenzia, insieme con la sua mancanza di una vita santa, l'imperiosa necessità della grazia divina e, infine, della conversione della sua perfettibile anima.

Lei si presenta come devota a Maria Maddalena nella logica della conversione e del cambiamento stupendo della vita. Questa trasformazione stimolò interiormente Teresa a seguire la via del *lasciarsi perdonare*, una via tanto difficile per lei: «Ero molto devota di santa Maria Maddalena e assai di frequente pensavo alla sua conversione»<sup>203</sup>.

---

<sup>202</sup> Lungo i secoli, la figura di Maria Maddalena ha ricevuto non soltanto la caratteristica, come si vedrà meglio in seguito, del personaggio eminentemente amato e perdonato da Gesù, ma anche della donna come simbolo della speranza, come scriveva Ermes Ronchi, «speranza delle peccatrici», nel suo saggio *Baci non dati*, 10. Anzi, si potrebbe affermare che Maria Maddalena diventò un *locus theologicus*, un luogo di identificazione con la misericordia di Dio, più che con il peccato e l'imperfezione.

<sup>203</sup> *Vita* 9,2; »Era yo muy devota de la gloriosa Magdalena y muy muchas veces pensaba en su conversión», IN TERESA D'AVILA, *Libro de la Vida*, 93. Non esiste uno studio recente sull'influsso reale della figura di Maria Maddalena nel processo della conversione teresiana. Soltanto Tomás Álvarez cercò di puntare sul fatto dell'imitazione di Maddalena, focalizzandosi di più sul modello di Sant'Agostino: «Teresa empatiza irresistiblemente con Agustín, con sus exclamaciones, su angustia y su conversión. Todo ello de manera muy diversa de su anterior identificación con la Magdalena [...]», in T. ÁLVAREZ, *Comentarios a «Vida», «Camino» y «Moradas»*, 63.

Teresa cerca di fare un cammino di identificazione con Maria Maddalena, sentendosi lontana da Dio, con l'anima divisa e ambivalente. Questa figura della perfetta convertita sicuramente ha avuto un grande influsso su questa implementazione dell'incontro con Gesù, nel proseguire sulla via della trasformazione interiore.

La chiave di lettura di quest'esperienza con Dio trasmessa e manifestata proprio nell'abbracciare un modello della misericordia e della conversione alla *Buona Notizia* di Gesù: solo l'amore basta, perché amore e amare è Dio. Su questa realtà Teresa lavorò in profondità facendo memoria della figura di Santa Maria Maddalena, e seguendo il modello del *lasciarsi sorpresa* dalla grazia purificante del Cristo sofferente.

L'auto presentazione dell'essere devota della Maddalena porta a un'altra ermeneutica del rapporto Teresa-Dio come esperienza religiosa, cioè la sua dedizione ad onorare i santi e le persone note lungo la storia come figure che hanno fatto un cammino di spogliamento di sé per poter incontrare realmente la figura di Cristo che porta al compimento la collaborazione divino-umana.

Rimane continuamente un punto aperto da approfondire, dal punto di vista del capire l'esperienza teresiana di Dio, come lei compì questo cammino di purificazione e di conversione circa l'accettazione completa della grazia di Dio tramite l'incontro con Cristo sofferente. Teresa è ormai abbastanza maturata per poter seguire la via del dedicarsi completamente alla sua vocazione: amare Dio amando gli altri, quindi un'apertura *edenica*, si potrebbe dire.

In questa luce la sua esperienza di imitare-identificarsi con Maddalena apre chiaramente la seguente tappa del suo processo purificativo, quello dell'incontro con la lettura delle *Confessioni* di Sant'Agostino.

Un percorso, com'è visto finora, di travaglio e di dolore interiore che trovò, finalmente, la sua *oasi* di pace e d'integrazione nel progetto provvidenziale di Dio.

## 8.2. *Il modello di Agostino*

Un altro passo eminentemente importante di questo processo della conversione sembra che rivesta un legame stretto e diretto con l'evento cristologico svolto nell'oratorio.

È molto conosciuto il fatto che Teresa non fu soltanto una grande scrittrice, ma anche una grande lettrice dei classici, soprattutto delle letture spirituali.

In questa luce, Teresa fa, quindi, un forte riferimento a un momento della sua vita di lettura molto profonda per il suo itinerario spirituale e anche per questo passo particolare: la giusta e profonda direzione della sua anima, cioè riconoscersi peccatrice e voler seguire la via della santità tramite le sofferenze del Cristo sulla Croce.

Teresa, dunque, non si accontenta di presentare soltanto l'evento del movimento interiore accaduto davanti a Gesù nella pienezza della Sua sofferenza, ma si osserva come lei arricchisca prima il racconto con Maria Maddalena e ora metta in risalto un classico della letteratura spirituale-universale.

Una lettura spirituale, al limite, molto efficace e stimolante, soprattutto per un'anima sensibile come quella di Teresa, avendo alcune particolarità della sua coscienza che sembrano essere scrupolose. Teresa sembra che si lasciò impressionare dall'esperienza di Agostino con Dio e sembra che abbia avuto un certa «rivelazione», sentendosi pian piano introdotta in un cammino d'identificazione con il modello agostiniano, cioè sentì come la sua esperienza non si allontanò da Agostino ma addirittura il suo modello di conversione prende forma nella sua vita spirituale<sup>204</sup>.

In ogni caso, questa lettura delle *Confessioni* di Sant'Agostino avvenne dopo ed ebbe un grande influsso<sup>205</sup> su Teresa: «Appena diedi inizio alla lettura delle Confessioni, mi parve di ritrovarmi in esse e cominciai a raccomandarmi caldamente a questo glorioso santo»<sup>206</sup>. Il momento della lettura delle *Confessioni* è un passo importante per la conformizzazione della vita di Teresa alla chiamata di Dio. Teresa non prende Agostino soltanto come modello o maestro del lasciarsi convertito da Dio, ma anche per la naturalezza con cui lavorò nel superare le sue debolezze e oscurità.

La lettura delle *Confessioni* di Agostino accadde in un momento ideale e Teresa, con una sua naturalezza spirituale specifica, afferma che pare che il Signore le aveva domandato di leggerlo. La provvidenza, un termine-realtà che assume una complessa forma e formula nella vita teresiana, copre e scopre anche adesso un posto decisivo, mettendo la lettura delle

---

<sup>204</sup> A. BIZZICCARI, «Lecture di Teresa», 133-155. Una prospettiva più storica, inquadrata sin da Gesù e Paolo, arrivando fino ad Agostino, ce la offre G.M. BERTINI, nel suo studio *I mistici medievali*, 22.

<sup>205</sup> J.L. CANELO GARCÍA, *Influencia de san Agustín*, 26-81; J.P. HOUDRET, «L'influence de saint Augustin», 67-78; E. LLAMAS, «San Agustín y la "conversión"», 385-415; L. RODRÍGUEZ, «San Agustín y santa», 339-358.

<sup>206</sup> *Vita* 9,8; « En este tiempo me dieron las *Confesiones* de San Agustín, que parece el Señor lo ordenó, porque yo no las procuré ni nunca las había visto», in TERESA D'ÁVILA, *Libro de la Vida*, 95-96.



*Confessioni* nelle mani di Dio. Segno di grande fiducia in Dio, Teresa s'incammina sempre di più e sempre più profondamente nella trasformazione dell'autentico cambiamento, cioè quello dell'anima.

È evidente che Teresa lascia pian piano le conversazioni a favore della sua relazione più sensibile con Gesù e per la preghiera nella solitudine<sup>207</sup>. Questo fatto l'aiuta a fare quel salto qualitativo della conversione e a vedere che la trasformazione interiore non è altro che un continuo ricevere da Dio, un continuo riempirsi di grazia<sup>208</sup>.

È interessante vedere e intravedere anche l'atteggiamento già maturato di Teresa, che ha fatto un profondo cammino interiore, per realizzare ora l'importanza del *lasciarsi abbandonare*, più che *farsi degli abbandoni*, delle proprie rinunce.

Un cammino, si potrebbe dire, di maturazione della e nella fede come elemento integrale e integrante della trama della sua anima<sup>209</sup>. Questa conversione di Teresa non è altro che una coscienza di sé nella luce dell'abbandono davanti alla grazia di Dio<sup>210</sup>. Finalmente Teresa fece questo passo decisivo verso la maturazione, un passo di grande coraggio e dolore provocato proprio da questo profondo distacco di sé.

---

<sup>207</sup> E. RENAULT, *S. Thérèse d'Avila*, 159-160.

<sup>208</sup> Questo passo teresiano prende forma in modo profondo le parole di Toma d'Aquino, quando dice: «Quidam autem altiori gradu percipiunt sapientiae donum, et quantum ad contemplationem divinatorum, inquantum scilicet altiora quaedam mysteria et cognoscunt el aliis manifestare possunt; et etiam quantum ad directionem humanorum secundum regulas divinas, inquantum possunt secundum eas non solum seipsos, sed etiam alios ordinare. Et iste gradus sapientiae non est communis omnibus habentibus gratiam gratum facientem, sed magis pertinet ad gracias gratis datas», in TOMA D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.45, a.5.

<sup>209</sup> A.M. GARCÍA ORDÁS, *La persona divina*, 76-77.

<sup>210</sup> Su questa linea si inquadra anche lo studio di Maximiliano Herráiz, dove egli pone l'accento proprio sulla «capitulación» di Teresa e su quest'ambivalenza della sua vita che ormai finisce con l'incontro di Cristo sofferente. Egli sostiene che «la "conversión" teresiana es una humilde capitulación ante Dios. Amorosa y esperanzada. Sin quitar en modo alguno importancia y valor a sus titánicos esfuerzos anteriores, ese tenaz querer que le mantiene erguida, en permanente búsqueda no obstante sus desfallecimientos, es cierto que la conversión se hace real, radicalmente, cuando la luz sobre Dios y sobre sí mismo informa el corazón», in M. HERRÁIZ GARCÍA, *Solo Dios basta*, 71.

Che cosa è questa conversione se non un abbandono, il non-avere-più-confidenza-in-sé<sup>211</sup>. Questo processo Teresa compie finalmente insieme con questa donazione di sé alla luce dell'esperienza totale con la grazia divina.

---

<sup>211</sup> Commentando questo passo autobiografico, Marcel Lépée fa riferimento proprio a quest'abbandono, a questo svelamento davanti all'autentico incontro con Dio, un incontro, infine, profondamente trasformante: «Confíar en sí mismo no es solamente conservar la consciencia y la propiedad del propio ser. Es, todo le inconsciente que se quiera, más todavía, erigirse en principio último de sus actos, afirmar prácticamente su independencia, confrontándola al ser de Dios. El alma que tiene confianza en sí no puede estar sumisa perfectamente ni, por consiguiente, puede amar», in M. LÉPÉE, *Sainte Thérèse d'Avila*, 84-85.

### Conclusione

Alla fine di questo percorso di scoperta teresiana, alla luce della prima parte del racconto autobiografico si potrebbe rappresentare, come un punto centrale, il cammino temporale di Teresa nel binomio *kronos-kairos*.

È particolarmente profondo questo percorso di maturazione che ha operato nell'anima di Teresa con una speciale naturalezza. Teresa, come abbiamo visto in precedenza, entrò o, meglio dire, si *lasciò* condurre da questo «meccanismo» della grazia verso l'assumere e l'assumersi nella luce della vocazione personale.

Il percorso dal tempo dell'uomo al tempo di Dio germogliò, quindi, nella vita di Teresa, un processo profondo di conoscenza di sé, di scoperta della sua vocazione, di realizzazione della sua specifica chiamata e il complesso processo della conversione scoperto e aperto nella e dalla scuola della preghiera.

Si è osservato come questo cammino di tras-formazione prendeva sostanza nella vita di Teresa soltanto nella misura in cui lei ebbe il coraggio di lasciarsi riempire dalla grazia, facendo un passaggio dal peccato alla virtù e finalmente alla conversione.

Quest'esperienza del dialogo con Dio, della com-unione tramite la grazia divina, diventò il ritornello della sua vita spirituale, del suo *conoscersi* per conoscere Dio tramite gli altri. Una via, si potrebbe dire, classica e senza alcuni elementi innovativi; ma la novità teresiana sta proprio in questa «ordinarietà» della routine in cui lei cerca continuamente il meglio e il legame profondo con Dio. Questo legame, di più nel modello teresiano, non rimane astratto, ma prende vita e forma nella concretezza della maturazione interiore.

La sua vita è, dunque, la sua dottrina e la sua autobiografia è una biografia della sua preghiera di lode a Dio. Questo procedimento di unità rivela una scoperta totalmente aperta e fa realizzare una prospettiva teresiana molto ancorata nella realtà spirituale fino a identificarsi, pur rimanendo nella sua umanità perfettibile, con la sua chiamata specifica: dare la sua vita e lodare il dono della sua vita.

Come si è visto, Teresa si lasciò portare dalla grazia divina e finalmente diventò *la* vocazione – dopo l'avventura di aver assunto veramente la chiamata di Dio – e non avendo più soltanto *una* vocazione.



## CAPITOLO IV:

### **Insegnamenti dei due mistici in un'ottica pastorale**

#### **Introduzione**

L'intenzione principale del presente capitolo è di puntare su alcuni elementi che inquadrano in modo migliore Ignazio e Teresa nel mondo pastorale attuale. Dall'osservare la struttura della loro specifica esperienza con Dio sorge la capacità di tradurre – tramite le sfide di oggi – i possibili spunti quali punti di riflessione per la vita spirituale quotidiana.

Il valore intrinseco dell'esperienza di Dio di Ignazio e di Teresa si trova propriamente nella scuola dell'orazione e dell'abbandono davanti al loro progetto specifico.

Vedere il Regno di Dio nella quotidianità – realtà sperimentata da Teresa e Ignazio – è un dono fondato sul mistero della morte e risurrezione di Cristo, unica verità testimoniata nelle loro autobiografie. Questo dono passa nella vita di ogni cristiano – come si cercherà di vedere – tramite un incarnare la volontà di Dio nella peculiarità di ogni giorno, nel vivere e nell'ascoltare creativamente la parola del Vangelo.

Questa *anamnesi* del mistero della salvezza – identificata nell'esperienza ignaziana e teresiana – porta alla *con-naissance*, a un ricrearsi sotto l'azione della grazia, a un conoscere se stesso.

La *narratio* della storia dei due santi diventa ora un punto di riflessione nella valutazione personale, un elemento che sale alla contemporaneità e al simbolismo della realtà passata, modello del presente.

Identificare il *favor Dei* nella storia di Ignazio e di Teresa, apre la via della riflessione sul loro modo di entrare nella liturgia del *bonum* come *pulchrum* e il *verum* come *unum*. Perciò, la scuola ignaziana e teresiana convince sulla quotidianità dell'importanza della grazia come l'unica realtà

che porta al «trovare Dio in tutte le cose» fino a poter esprimere con tutto il cuore «solo Dio basta».

Fare una rilettura dei due modelli comporta due questioni essenziali.

Il primo richiede un avvicinamento attento e a tappe per poter portare i due modelli al mondo di oggi. Gustare la loro esperienza richiede principalmente un certo rivivere la loro esperienza, un gustare in profondità il percorso della conversione, purificazione, spogliazione di sé, cioè, l'incontro con Gesù Cristo.

Il secondo si presenta nella sua difficoltà di *incarnare* l'indifferenza ignaziana – motivo intrinseco dell'esperienza di Ignazio –, e l'orazione teresiana – realtà creativa del modello teresiano –, nella contemporaneità.

Trovare il legame tra i due santi, da una parte, e la loro presentazione adatta per le sfide pastorali di oggi, dall'altra parte, sarà il punto principale del presente capitolo.

## 1. Recensione di studi precedenti

Prima di entrare nella concretezza dello studio comparativo tra Ignazio e Teresa, si esamineranno le ricerche intraprese finora per poter indagare in modo appropriato la linea del presente confronto sull'esperienza spirituale dei due mistici.

V. LARRAÑAGA, *La espiritualidad de San Ignacio de Loyola. Estudio comparativo con la de Santa Teresa de Jesús*, Madrid 1944.

Con il suo studio, Larrañaga comincia a intravedere le caratteristiche principali della spiritualità di Sant'Ignazio, per passare poi, nella terza parte, allo studio comparativo tra Ignazio e Teresa.

Sin dall'inizio l'autore presenta le linee generali della sua ricerca, puntando soprattutto sulla spiritualità cristocentrica di Ignazio, elementi che rimandano alle parole di Gesù: «Io sono la via, la verità e la vita» (Gv 14,6)<sup>1</sup>.

L'autore passa da un'analisi dell'esperienza mistica osservata nella vita di Ignazio (riprendendo la visione di *La Storta*) a una considerazione della natura apostolica del suo lavoro a Roma, per arrivare infine al punto centrale del suo articolo: la vita eucaristica di Ignazio. A supporto della sua presentazione, l'autore cita un passo dal testo autobiografico di Ignazio, in cui il santo di Loyola sperimenta una visione mistica nella chiesa<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> V. LARRAÑAGA, *La espiritualidad de San Ignacio*, 3.

<sup>2</sup> «Estando en este pueblo en la iglesia del dicho monasterio oyendo misa un día, y alçándose el corpus Domini, vió con los ojos interiores unos como rayos blancos que

Successivamente, Larrañaga si focalizza sulla spiritualità trinitaria di Sant'Ignazio, evidenziando l'aspetto della contemplazione del Figlio di Dio, che fece sì che Ignazio entrasse in unione con Dio<sup>3</sup>.

Tale matrimonio spirituale tra l'uomo e Dio viene realizzato mediante la preghiera, secondo le parole di Teresa: «Questo è il fine dell'orazione [...]. A questo tende il matrimonio spirituale: a produrre opere ed opere, essendo questo, come ho detto, il vero segno per conoscere se si tratta di favori e di grazie divine»<sup>4</sup>. Quindi, la contemplazione di Ignazio si identifica in qualche modo con l'orazione di Teresa, preghiera che si concretizza nelle opere di carità.

Il punto più rilevante, per la ricerca comparativa tra i due mistici si trova nella terza parte del lavoro di Larrañaga, in cui egli intraprende un percorso di concreto studio comparativo tra la spiritualità di Ignazio e di Teresa.

Larrañaga incomincia un paragone esplicito tra *Il Castello interiore* e *Gli Esercizi spirituali*, evidenziando, per ogni «stanza» del *Castello*, i punti in comune. Egli considera che «la porta per entrar in questo castello è la preghiera»<sup>5</sup> rilevando così il punto comune che collega la meditazione sulle due bandiere<sup>6</sup> con la moltitudine delle stanze<sup>7</sup> del *Castello interiore*. Il conseguimento della luce intima dell'esperienza mistica, sia nel *Castello interiore* che negli *Esercizi spirituali*, prende la forma di una vera battaglia, in cui l'anima, nella sua libertà, fa una scelta profonda con la sua volontà<sup>8</sup>.

In questo senso, sia in Ignazio che in Teresa, le realtà spirituali partono da una conoscenza di Dio che ha luogo nella profondità dell'anima, in cui si osservano chiaramente le differenze tra il nero e il bianco<sup>9</sup>.

---

venían de arriba; y aunque esto después de tanto tiempo no lo puede bien explicar, todavía lo que él vió con el entendimiento claramente fué ver cómo estaba en aquel santísimo sacramento Jesu Cristos nuestro Señor», in *Acta P. Ignatii*, MI FN I, 402.

<sup>3</sup> «Y esta su contemplación del Hijo de Dios, que le llevó a la unión más íntima con Él, no se conocimiento interno, claro, en el que descubrió grandes, inefables misterios sobre la persona de Jesucristo, su doctrina, su obra; y este conocimiento interno, claro, cadeado por el amor, se tradujo en obras de imitación perfectísima, y aun heroica», *La espiritualidad de San Ignacio*, 19.

<sup>4</sup> *Castello Interiore*, Settime Mansioni, IV.

<sup>5</sup> V. LARRAÑAGA, *La espiritualidad de San Ignacio*, 137.

<sup>6</sup> ES 136.

<sup>7</sup> *Castello Interiore*, Prime Mansioni, I.

<sup>8</sup> R. SÁINZ RODRÍGUEZ, *Introducción a la Historia*, 202.

<sup>9</sup> «Porque también Ignacio piensa con Teresa que “jamás non acabamos de conocer, si no procuramos conocer a Dios”, y que “mirando su grandeza”, conocemos mejor nuestra bajeza, y “mirando su limpieza, veremos mejos nuestra suciedad”, porque “está

Il confronto di Larrañaga continua sulla stessa linea del «dialogo» comparativo tra gli *Esercizi* e il *Castello interiore*, concentrandosi ora sull'aspetto dell'umiltà, con riferimento ai tre gradi di umiltà di Ignazio.

L'anima, già indirizzata verso Dio, ha una forte reazione alle insidie del male e «contrattacca» con l'unica arma che possiede: la preghiera. Di nuovo, l'autore evidenzia l'essenzialità dell'orazione nell'esperienza personale, nel cammino interiore. La «risposta» del maligno viene sottolineata sia da Ignazio che da Teresa. Entrambi si focalizzano sui pensieri provenienti dal maligno, che cerca di destabilizzare e indebolire l'anima. Si tratta, osserva Larrañaga, di una vera e propria «tattica»<sup>10</sup> da parte del maligno nel suo intento di muovere guerra all'anima incamminata verso il Signore.

Successivamente, si osserva come l'anima si apra continuamente a Dio mediante la contemplazione della generosità divina, aspetto approfondito da Ignazio nella sua preghiera: «Prendi, Signore [...]» (ES 234). Teresa punta, dal canto suo, sul gesto straordinario di Dio che dona suo Figlio per morire per la salvezza dell'intera umanità. Una meditazione che riprende, in seguito, l'aspetto della consolazione e della desolazione, un campo, questo, molto sviluppato da Ignazio nelle sue regole per la prima settimana. L'attenzione di Teresa è, infatti, tutta concentrata sull'aspetto dell'ascetica e della purificazione come risposta alla chiamata verso l'unione con Dio<sup>11</sup>.

Nella *cuartas moradas*, l'autore comincia a evidenziare alcuni aspetti dell'orazione di raccoglimento, terreno molto fertile all'interno della meditazione teresiana<sup>12</sup>. Ignazio non parla di raccoglimento, bensì della meditazione e della contemplazione, metodo classico del suo insegnamento sulla preghiera trovato negli *Esercizi spirituali*<sup>13</sup>.

Tale preghiera, nel contesto della purificazione, porta a un tempo di elezione e di riforma interiore, aspetti che si ritrovano spesso nella seconda settimana degli *Esercizi*, nonché nel *Cammino Spirituale*<sup>14</sup>.

L'orazione di unione, specifica della spiritualità teresiana, viene sviluppata dall'autore partendo dalle *Quinte Mansioni*<sup>15</sup>, osservando così

claro que parece una cosa blanca muy más blanca cabe la negra, y al contrario la negra cabe la blanca»», in V. LARRAÑAGA, *La espiritualidad de San Ignacio*, 140.

<sup>10</sup> V. LARRAÑAGA, *La espiritualidad de San Ignacio*, 147.

<sup>11</sup> L. MARTÍN, *Discurso leído en el certamen*, 33.

<sup>12</sup> *Castello Interiore*, Quarte Mansioni, III.

<sup>13</sup> A. BROU, *Saint Ignace maître d'oraison*, 131-132; V. LARRAÑAGA, *La espiritualidad de San Ignacio*, 159-162.

<sup>14</sup> V. LARRAÑAGA, *La espiritualidad de San Ignacio*, 180-189.

<sup>15</sup> *Castello Interiore*, Quinte Mansioni, III.



che l'unione teresiana significa eminentemente un'unione con la volontà di Dio nella speranza<sup>16</sup>. Negli *Esercizi*, continua l'autore, si osservano le consolazioni senza cause precedenti identificate con le grazie di unione<sup>17</sup>.

L'ultimo elemento centrale del suo confronto ignaziano-teresiano è l'aspetto del matrimonio spirituale. Larrañaga espone l'evento di Manresa come una preparazione all'incontro di *La Storta*, che funziona – sotto una grazia unitiva – come il punto centrale della vita di Ignazio, una vita di unione con Dio al servizio degli altri<sup>18</sup>. Nei passi successivi, l'autore presenta il campo teresiano concentrandosi sulla *Settime Mansioni*<sup>19</sup>, ove Teresa descrive in dettaglio l'unione alla Santissima Trinità e come il suo spirito si infiammi a gustare tale unione mistica.

L'unione dell'anima con Dio, sia in Ignazio<sup>20</sup> che in Teresa<sup>21</sup>, segue le parole di San Paolo, che afferma: «Ma chi è congiunto con il Signore, è uno stesso spirito con lui» (1Cor 6,7).

Si osserva come Larrañaga abbia compiuto, con il metodo analitico, un percorso rigoroso di scoperta puntuale del cammino spirituale di Ignazio e di Teresa. Avendo messo in discussione il *Castello Interiore* e *Gli Esercizi*, Larrañaga centra il proprio lavoro su una descrizione fotografica delle esperienze di Ignazio e di Teresa, descrivendo in modo analogico i passi del loro cammino spirituale, percorsi che hanno una finalità nel servire Dio e il prossimo.

Victoriano Larrañaga è riuscito a esprimere il panorama di un confronto tra Ignazio e Teresa, sia dal punto di vista di come il messaggio ignaziano e teresiano si manifesta, sia dal punto di vista intrinseco, attraverso un approfondimento capace di cogliere il significato profondo del messaggio spirituale sottinteso. L'aspetto che riguarda l'esperienza spirituale come iter di purificazione, trasformazione e unione con Dio – in vista del lavoro apostolico – è stato discusso esclusivamente in relazione alle prospettive che si schiudono a partire dal *Castello Interiore* e *Gli Esercizi Spirituali*.

Il fatto di aver limitato il suo studio a queste due opere, favorisce un'apertura verso le vie dell'attualizzazione del messaggio ignaziano e teresiano, da una parte, ed esemplifica puntualmente la relazione concreta tra di esse, dall'altra.

---

<sup>16</sup> V. LARRAÑAGA, *La espiritualidad de San Ignacio*, 189.

<sup>17</sup> V. LARRAÑAGA, *La espiritualidad de San Ignacio*, 190.

<sup>18</sup> V. LARRAÑAGA, *La espiritualidad de San Ignacio*, 231-235.

<sup>19</sup> *Castello Interiore*, Settime Mansioni, I.

<sup>20</sup> *Mon. Nadal*, IV, 651-652.

<sup>21</sup> *Castello Interiore*, Settime Mansioni, II.

I. IGLESIAS, «Teresa y la espiritualidad ignaciana», *Manresa* 52 (1982) 291-311.

In maniera piuttosto sintetica, Iglesias concentra la sua attenzione sugli aspetti generali della spiritualità di Teresa alla luce dell'insegnamento ignaziano.

Sin dall'inizio, Iglesias esplicita lo scopo della sua indagine affermando che essa si svolge in una prospettiva non pretenziosa, avendo come obiettivo chiaro quello di osservare quello che risuona per un gesuita, sul conoscere e sperimentare la spiritualità ignaziana, nel momento in cui si avvicina alla figura di Teresa di Gesù e alla sua vita»<sup>22</sup>.

Subito dopo, si osserva nell'articolo un'analisi del percorso di purificazione di Ignazio e di Teresa che si concentra sugli elementi comuni di tale forte esperienza interiore<sup>23</sup>, in cui Iglesias sostiene che «ambedue le esperienze si producono mediante l'irruzione e sorpresa, come se non provengono dal corpo; ambedue scoprono la "novità" prodotta dall'"intendere", ambedue sono sigillati con la consolazione come segno sensibile dello Spirito»<sup>24</sup>.

L'autore riprende l'argomento della storia personale di ognuno, puntando sul fatto che sia Ignazio che Teresa sono stati interrogati dall'Inquisizione. L'atteggiamento, comune ad entrambi, di grande umiltà viene osservato con spiccata naturalezza e semplicità. Tale semplicità viene accentuata dal fatto che nessuno dei due si sentiva molto preparato per scrivere grandi opere, un atteggiamento che si spiega con una testimonianza profonda dell'interiorità di ciascuno. Questo cammino di testimonianza interiore viene osservato anche da Iglesias, dicendo che Teresa e Ignazio non sono «letterati» e il loro magistero spirituale non è erudito, nè scientifico, ma di testimonianza, in cui sta la loro forza<sup>25</sup>.

---

<sup>22</sup> «Detectar qué le resuena a un jesuita, desde su conocimiento y experiencia de la espiritualidad ignaciana, cuando se aproxima a la figura de Teresa de Jesús, a su vida y a sus páginas», I. IGLESIAS, «Teresa y la espiritualidad ignaciana», 291.

<sup>23</sup> I. IGLESIAS, «Teresa y la espiritualidad ignaciana», 291.

<sup>24</sup> «Ambas experiencias se producen por irrupción y por sorpresa, como no nacidas de la carne y de la sangre; ambas destacan la "novedad" producida en el "entender"; ambas van selladas con la consolación como signo sensible del Espíritu; ambas experiencias en fin, se presentan determinantes, como puntos de referencia permanente de los que de alguna manera vivirán ya siempre», in I. IGLESIAS, «Teresa y la espiritualidad ignaciana», 295.

<sup>25</sup> «Teresa no es «letrada», Ignacio tampoco. El magisterio espiritual de ambos no es erudito, ni científico (en el sentido corriente del término). Es testimonial. Son dos testigos y, como tales, maestros desde la honrada transmisión de su propia experiencia.

Si osserva che Iglesias non fa un riassunto delle esperienze ignaziane o teresiane. Al contrario cerca di vedere gli elementi teresiani alla luce dell'insegnamento di Ignazio. Per questa ragione troviamo, nella seconda parte dell'articolo, un legame storico<sup>26</sup> tra Teresa e i confessori gesuiti, legame che avrebbe influenzato fortemente il successivo percorso della Santa d'Ávila<sup>27</sup>.

Nell'ultima parte dell'articolo, Iglesias evidenzia tre aspetti che accomunano ampiamente i due mistici.

Il primo elemento è quello concernente al primato della preghiera nella loro vita di conversione, trasformazione e missione nella Chiesa. Su questo fondamento si basa, continua l'autore, la loro «iluminación progresiva, perciò per ambedue, pregare è un compito di amici»<sup>28</sup>. Questa trasformazione interiore, comune a Ignazio e Teresa, è orientata, come sostiene Iglesias, a una trasformazione *per* Dio, ossia, a un autentico processo di identificazione con la volontà del Signore.

Il secondo aspetto è quello cristologico. In tal senso, Iglesias indica il modo con cui Ignazio e Teresa si avvicinano alla figura di Gesù Cristo, Figlio del Padre. Ciò avviene nei due mistici con due atteggiamenti diversi. Ignazio desidera conoscere interiormente l'umanità divina di Gesù, mentre Teresa ricerca il suo matrimonio spirituale con l'umanità di Cristo<sup>29</sup>. Teresa riflette sulla relazione personale con Gesù Cristo; Ignazio, dal canto suo, svolge una relazione a Cristo in vista di un'azione missionaria.

L'ultimo elemento comune presentato è quello della missione apostolica. In ambedue i mistici, sostiene Iglesias, si osserva un donarsi per gli altri, con una piccola differenza: Ignazio parla esplicitamente dell'«invio», della missione per la Chiesa, mentre Teresa vive la sua missione eminentemente nella sua vita interiore e nella fondazione dei nuovi monasteri<sup>30</sup>.

A. QUERALT – M. RUIZ JURADO, *S. Teresa d'Ávila e S. Ignazio di Loyola. Due spiritualità a confronto*, Roma 1983.

---

Esta es su fuerza. Van “guiados”. Y observan atentamente su camino. Y lo cuentan. Y guían», in I. IGLESIAS, «Teresa y la espiritualidad ignaciana», 298.

<sup>26</sup> Teresa aveva un forte e lungo contatto con i gesuiti, e non è per caso il fondo ignaziano dell'insegnamento teresiano, in T. EGIDO, «“La principal ayuda que he tenido”», 8-9; F. DE RIBERA, *La vida de la Madre Teresa de Jesús*, 77.

<sup>27</sup> I. IGLESIAS, «Teresa y la espiritualidad ignaciana», 299-302.

<sup>28</sup> I. IGLESIAS, «Teresa y la espiritualidad ignaciana», 304.

<sup>29</sup> I. IGLESIAS, «Teresa y la espiritualidad ignaciana», 306-307.

<sup>30</sup> I. IGLESIAS, «Teresa y la espiritualidad ignaciana», 310.

Questo studio, scritto per il Quarto Centenario della morte di Santa Teresa d'Avila, si divide in due parti. La prima parte, più corposa, cerca di mettere in contatto Ignazio e Teresa sul tema dell'amore per Dio e per il prossimo, amore che diventa amicizia.

Lo studio elenca quattro condizioni della vera amicizia, ponendo l'accento al tempo stesso sul significato dell'amore di amicizia quale «nota caratteristica nella vita di Teresa e di Ignazio»<sup>31</sup>. L'orazione, per Teresa, diventa il luogo in cui si entra in un cammino di amicizia con Gesù (*Vida* 8,5). Per Ignazio, invece, esistono tre condizioni per l'amicizia: «avere amore di benevolenza, cercare comunità di vita e scambiare vicendevolmente i doni che si possiedono con l'amico»<sup>32</sup>.

Esiste una centralità dell'amore nell'amicizia con Dio sia in Ignazio che in Teresa, centralità che si esplica in senso apostolico<sup>33</sup>. Tale amore rientra nella sfera dell'affettività, aspetto sviluppato ampiamente nell'incontro con l'Amato. Un secondo elemento cruciale per entrambi si presenta poi nell'azione dello Spirito Santo nella loro vita. Nel caso di Ignazio, lo Spirito Santo viene presentato nello studio di Queralt e Ruiz Jurado come «dolce ospite dell'anima, che agisce dal di dentro dei nostri cuori; quanto al modo e all'intensità in maniera diversa, ma sempre altamente proficua per colui che riceve il suo influsso»<sup>34</sup>. Teresa, da parte sua, «attribuisce allo Spirito Santo di avere ricevuto speciali grazie e perciò desidera "rendergli un segnalato servizio"»<sup>35</sup>.

Il quarto capitolo contiene una proposta di «insegnamento per oggi» a partire dal messaggio specifico dei due mistici:

la vita di Teresa e di Ignazio fa sentire ancor oggi la sua attualità. I loro scritti ci parlano. Quanto essi ci raccontano sulle grazie straordinarie ricevute, sull'agire dello Spirito con mozioni inconsuete nelle loro vite, conserva la freschezza e il profumo del dato autentico e della profonda esperienza vissuta. Da essi emana aria ossigenante che porta via la mediocrità asfissiante nella quale forse siamo sommersi e ci fa respirare una stimolante spinta verso il perfetto, verso il santo e verso il divino. Lo Spirito creatore aleggia su di essi e noi sentiamo il suo fascino<sup>36</sup>.

Il concetto della «Devotio» è molto presente nella terminologia dei mistici. Per questo motivo gli autori riprendono la corrente della «devotio moderna», menzionando alcune delle personalità che hanno subito

<sup>31</sup> A. QUERALT – M. RUIZ JURADO, *S. Teresa d'Avila e S. Ignazio di Loyola*, 27.

<sup>32</sup> A. QUERALT – M. RUIZ JURADO, *S. Teresa d'Avila e S. Ignazio di Loyola*, 42.

<sup>33</sup> A. QUERALT – M. RUIZ JURADO, *S. Teresa d'Avila e S. Ignazio di Loyola*, 50-53.

<sup>34</sup> A. QUERALT – M. RUIZ JURADO, *S. Teresa d'Avila e S. Ignazio di Loyola*, 67.

<sup>35</sup> A. QUERALT – M. RUIZ JURADO, *S. Teresa d'Avila e S. Ignazio di Loyola*, 77.

<sup>36</sup> A. QUERALT – M. RUIZ JURADO, *S. Teresa d'Avila e S. Ignazio di Loyola*, 83.

l'influenza di Ignazio e di Teresa<sup>37</sup>. Viene offerto, infine, un breve resoconto storico che evidenzia l'importanza della Parola nella vita dei due mistici.

Vi è in Teresa una vera centralità del Verbo Incarnato, in particolare a partire dalla sua «seconda conversione, descritta da Teresa come un incontro con il Cristo sofferente». Si tratta dell'incontro che spinse Teresa a focalizzarsi sulla figura di Gesù come l'unica salvezza<sup>38</sup>. Successivamente, l'autore propone il testo degli *Esercizi* in cui Ignazio colloca la persona di Gesù Cristo nel cuore della propria vita: «collocare dinanzi a me la contemplazione da fare col desiderio di conoscere meglio il Verbo eterno incarnato affinché più lo serva e lo segua» (*ES* 130).

Non si trova, dunque, nello studio, un vero e proprio confronto tra Ignazio e Teresa riguardo le loro rispettive cristologie. Piuttosto, esse vengono presentate singolarmente. L'approccio è descrittivo più che comparativo e non viene proposto alcun paragone in senso classico tra queste due grandi figure spirituali. Inoltre, la descrizione sembra a volte divulgativa e incompleta, povera di un approfondimento adeguato sugli elementi specifici della spiritualità di Ignazio e Teresa. Vi si trova anche un ipotetico «dialogo» tra Ignazio e Teresa, un segno della scarsa consistenza del lavoro.

L'ultima parte del libro presenta alcuni aspetti centrali riguardanti la simbologia adottata da Teresa, ad esempio quella dell'acqua<sup>39</sup>, del fuoco<sup>40</sup> e del baco da seta<sup>41</sup>. Si passa poi in rassegna il linguaggio simbolico in Ignazio e vengono presentati alcuni simboli rilevanti: guerra e lotta<sup>42</sup>, il simbolo del «camminare»<sup>43</sup>, l'«edificare»<sup>44</sup> e, infine, il «buon odore»<sup>45</sup>.

Per concludere, il lavoro non approfondisce l'esperienza spirituale di Ignazio e Teresa, bensì si limita piuttosto a presentarne, singolarmente, alcuni elementi cruciali. Il libro rimane una succinta presentazione del contesto storico e spirituale di questi due grandi mistici, una presentazione fortemente centrata sulla realtà dell'amore di amicizia come elemento caratteristico e fondamentale della loro vita spirituale.

---

<sup>37</sup> A. QUERALT – M. RUIZ JURADO, *S. Teresa d'Avila e S. Ignazio di Loyola*, 89-91.

<sup>38</sup> A. QUERALT – M. RUIZ JURADO, *S. Teresa d'Avila e S. Ignazio di Loyola*, 93.

<sup>39</sup> A. QUERALT – M. RUIZ JURADO, *S. Teresa d'Avila e S. Ignazio di Loyola*, 129.

<sup>40</sup> A. QUERALT – M. RUIZ JURADO, *S. Teresa d'Avila e S. Ignazio di Loyola*, 134.

<sup>41</sup> A. QUERALT – M. RUIZ JURADO, *S. Teresa d'Avila e S. Ignazio di Loyola*, 140.

<sup>42</sup> A. QUERALT – M. RUIZ JURADO, *S. Teresa d'Avila e S. Ignazio di Loyola*, 146.

<sup>43</sup> A. QUERALT – M. RUIZ JURADO, *S. Teresa d'Avila e S. Ignazio di Loyola*, 149.

<sup>44</sup> A. QUERALT – M. RUIZ JURADO, *S. Teresa d'Avila e S. Ignazio di Loyola*, 151.

<sup>45</sup> A. QUERALT – M. RUIZ JURADO, *S. Teresa d'Avila e S. Ignazio di Loyola*, 156.

A. TAGLIAFICO, *Ignazio di Loyola e Teresa d'Avila. Due itinerari spirituali a confronto*, Roma 2009.

Con la sua tesi dottorale, Tagliafico cerca di approfondire la relazione tra l'itinerario spirituale di Ignazio e quello di Teresa partendo da come lei si evidenzia in tutti i loro scritti. Il suo lavoro si concentra sul cristocentrismo, la preghiera e il servizio ecclesiale. L'autrice comincia, nel primo capitolo, con un background storico ed ecclesiale del contesto spagnolo del Cinquecento, continuando poi con una presentazione generale dell'itinerario spirituale di Ignazio e di Teresa che utilizza tutte le opere scritte da ambedue mistici.

Nel secondo capitolo sono menzionati, in termini generali, i punti principali della vita di Ignazio, seguendo una metodologia di presentazione storica più che dottrinale. Nello stesso modo si procede per il terzo capitolo, in cui protagonista è Teresa.

Il punto centrale del suo studio si trova nel quarto capitolo, in cui la Tagliafico approfondisce l'aspetto della sequela di Cristo, affermando: «Per Ignazio e Teresa la sequela di Cristo Gesù non è una fantasia; prima di loro l'hanno vissuta storicamente gli Apostoli e i discepoli che hanno udito la sua voce in Palestina»<sup>46</sup>. In seguito si riprende l'argomento delle tentazioni e delle consolazioni: «il nemico della natura non ha ancora terminato di attaccare l'anima ormai desiderosa di seguire Cristo e la tenta provocandole grandi desolazioni, che essa può vincere soltanto, avendo ben presente chi è lei e chi è Dio»<sup>47</sup>.

Con uno stile comparativo, Tagliafico cerca di vedere, soprattutto negli *Esercizi* di Ignazio e nel *Castello interiore* di Teresa la reazione dell'anima in un momento alto del suo cammino spirituale. L'autrice afferma: «Per Ignazio, l'anima giunta a tale fase dell'itinerario spirituale ha ormai compreso che “è proprio di Dio e dei suoi angeli dare con le sue moszioni vera letizia e godimento spirituale [...]” (ES 329)»<sup>48</sup>.

Successivamente, la Tagliafico compie una «analisi comparata della fase intermedia degli itinerari spirituali di Ignazio e Teresa»<sup>49</sup>, osservando da una parte come Ignazio presenti l'evento di *La Storta* e, dall'altra, come Teresa descriva il suo itinerario di matrimonio spirituale nel *Castello interiore*. Come nota l'autrice:

---

<sup>46</sup> A. TAGLIAFICO, *Ignazio di Loyola e Teresa d'Avila*, 374.

<sup>47</sup> A. TAGLIAFICO, *Ignazio di Loyola e Teresa d'Avila*, 376.

<sup>48</sup> A. TAGLIAFICO, *Ignazio di Loyola e Teresa d'Avila*, 377.

<sup>49</sup> A. TAGLIAFICO, *Ignazio di Loyola e Teresa d'Avila*, 377.

Tali esperienze producono nelle anime di Ignazio e Teresa una profonda mutazione e una convinzione esperienziale che elimina la possibilità stessa di dubitare di quanto è avvenuto. Essi sperimentano come Dio muova e attiri le loro volontà, in modo che le loro anime seguono ciò che viene loro indicato. Ignazio e Teresa percepiscono tali esperienze mistiche come una rivelazione divina della loro vocazione, della loro identica grazia mistica che conferma tutto un lungo itinerario spirituale e apostolico sul quale Dio li guida da diversi anni<sup>50</sup>.

Questo itinerario, che è fondato sull'amore, spirituale porta ambedue a servire Dio e il prossimo. Il fine della spiritualità ignaziana è la maggior gloria di Dio<sup>51</sup>, quello della spiritualità teresiana il «far nascere opere»<sup>52</sup>. Un punto di vista descrittivo – da parte della Tagliafico – rispetto all'itinerario spirituale di Ignazio e di Teresa, che la porta ad affermare:

le opere compiute da Ignazio e Teresa, pertanto, costituiscono una prova, semmai ve ne fosse bisogno, di due itinerari spirituali rettamente percorsi, che hanno condotto: il Fondatore della Compagnia di Gesù ad elaborare una mistica di servizio e contemplazione per amore e la Fondatrice del nuovo Carmelo ad elaborare una mistica di unione amorosa e contemplazione per il servizio<sup>53</sup>.

Come si osserva, la ricerca della Tagliafico è molto generica e piuttosto dispersiva a causa dei tanti elementi che tratta riguardo alle figure di Ignazio e Teresa. Il semplice fatto che l'autrice abbia scelto di «focalizzarsi» su tutte le opere di Teresa e Ignazio, significa già la scelta di un cammino di presentazione piuttosto che di ricerca approfondita su un tema più ristretto e specifico della loro esperienza umana o spirituale.

M. CAMARGO CANDELAS, «Un viaje ¿con brújula o con mapa? *Moradas de Santa Teresa y Ejercicios Espirituales de san Ignacio*», *Manresa* 87 (2015) 59-67.

Sin dall'inizio dell'articolo, Camargo Candelas utilizza due simboli geografici per far vedere come si potrebbe leggere e interpretare l'esperienza spirituale di Ignazio e di Teresa. Egli parla della «bussola», simbolo specifico della spiritualità teresiana, e della «mappa», elemento caratteristico della spiritualità ignaziana.<sup>54</sup>

---

<sup>50</sup> A. TAGLIAFICO, *Ignazio di Loyola e Teresa d'Avila*, 411.

<sup>51</sup> A. TAGLIAFICO, *Ignazio di Loyola e Teresa d'Avila*, 435.

<sup>52</sup> A. TAGLIAFICO, *Ignazio di Loyola e Teresa d'Avila*, 437.

<sup>53</sup> A. TAGLIAFICO, *Ignazio di Loyola e Teresa d'Avila*, 460.

<sup>54</sup> Camargo Candelas – con questi due simboli – propone una chiave di lettura di *Moradas* di Santa Teresa e gli *Esercizi spirituali* di Sant'Ignazio. La bussola viene proposta come chiave di lettura di *Moradas*, con cui simbolo si approfondisce il cammino di approfondimento delle *stanze* del *Castello*. Con il simbolo della mappa, Camargo Candelas ripropone l'itinerario di conversione, purificazione e unione con Dio

Il confronto tra Ignazio e Teresa viene centrato a partire da una sintonia tra *Mansioni* e gli *Esercizi*. Per l'autore, ogni stanza del *Castello interiore* di Teresa equivale ad una settimana degli esercizi di Ignazio.

Per la prima stanza del *Castello interiore*, Candelas trova una corrispondenza con il *Principio e fondamento*, osservando come sin dall'inizio (Teresa in modo più diretto che Ignazio) ambedue fissano gli occhi su Gesù<sup>55</sup>.

Nella seconda stanza e nella prima settimana degli *Esercizi*, secondo l'interpretazione dell'autore, si pone l'accento sulla luce come «la parola chiave di questa mansione: lo sforzo e il lavoro personale. É una luce interiore che si mette contro il male e i demoni»<sup>56</sup>. Analogamente, Ignazio parla della conversione interiore, sotto la luce della grazia, e della meditazione sul peccato personale. Su questo, l'autore si esprime così: «l'esercitante che approfondisce questa esperienza vive una luce interiore – tra la Verità e la giustizia di Dio»<sup>57</sup>. L'autore riprende la realtà della misericordia di Cristo, realtà che si osserva sia in Ignazio che in Teresa, basandosi su un passo del seconda stanza del *Castello*, in cui Teresa riporta un passo da Gv 14, 6-7: «Nessuno viene al Padre se non per mezzo di me. Se conoscete me, conoscerete anche il Padre: fin da ora lo conoscete e lo avete veduto».

La presentazione della terza *Mansione* s'identifica con la *Chiamata del Re* di Ignazio, in cui «la persona si confronta con la vita reale di fronte alle conseguenze del seguire Cristo»<sup>58</sup>. Teresa, sostiene l'autore, insiste sull'umiltà e sull'imitare Cristo, cosa che Ignazio porta al compimento nell'oblazione finale<sup>59</sup>. Ambedue i mistici propongono, secondo Candelas,

trovato nel cammino dell'esercitante che segue gli *Esercizi*; perciò, il simbolo della mappa funziona come segno di illuminazione nel pellegrinaggio di scoperta delle quattro settimane di *Esercizi spirituali*.

<sup>55</sup> «Teresa dice que es necesario poner los ojos en Cristo: “poned los ojos en el centro, que es la pieza o palacio adonde está el rey (1M 2,11); Ignacio, en el Principio y Fundamento, no habla explícitamente de Cristo, pero está claro que de forma velada sí está, porque en la imagen del hombre se halla incluida por esencia la vocación a la configuración con el Hijo, proyecto perfecto de adoración y salvación», in M. CAMARGO CANDELAS, «Un viaje ¿con brújula?», 61.

<sup>56</sup> «La palabra clave en esta morada: el esfuerzo y el trabajo personal. Es una lucha que se da dentro de sí mismo contra el mal y el demoni», in M. CAMARGO CANDELAS, «Un viaje ¿con brújula?», 61.

<sup>57</sup> M. CAMARGO CANDELAS, «Un viaje ¿con brújula?», 61.

<sup>58</sup> M. CAMARGO CANDELAS, «Un viaje ¿con brújula?», 62.

<sup>59</sup> M. CAMARGO CANDELAS, «Un viaje ¿con brújula?», 62-62.



un profondo distacco da ogni attaccamento per rispondere completamente alla chiamata del Signore.

La quarta stanza del *Castello* corrisponde alla seconda settimana degli *Esercizi*, in cui l'intenzione principale è quella di conoscere e seguire Cristo nell'amore. Ignazio parla della «conoscenza interna di Cristo per amarlo e seguirlo di più» (ES 104), mentre Teresa afferma: «desidero soltanto avvertirvi che per inoltrarsi in questo cammino e salire alle mansioni a cui tendiamo, l'essenziale non è già nel molto pensare, ma nel molto amare, per cui le vostre preferenze devono essere soltanto in quelle cose che più eccitano all'amore» (4M 1,7).

Ignazio, nota l'autore, nella Seconda Settimana degli *Esercizi*, propone all'esercitante un cambiamento nel suo modo di pregare; si tratta della stessa transizione che propone Teresa. Da questo momento, l'esercitante si dispone a contemplare la vita di Cristo e perciò «la contemplazione di Ignazio cambia la vita, mentre in Teresa appare la teoria degli effetti: la vita autentica si vede nei frutti»<sup>60</sup>.

Il paragone continua con la Terza Settimana degli *Esercizi*, e qui si nota il legame con la *Quinta Stanza* del *Castello*. Lo scopo dell'autore è di mostrare come la contemplazione della Passione e morte di Cristo è molto simile in ambedue i mistici: «tramite la croce si arriva alla risurrezione»<sup>61</sup>. La trasformazione interiore e profonda di Teresa viene descritta con l'immagine del bozzolo da cui esce una piccola farfalla bianca (5M 2,2), mentre Ignazio propone, negli esercizi della *Terza Settimana*, «dolore con Cristo addolorato, strazio con Cristo straziato, lacrime, intima pena di tanta pena che Cristo soffrì per me» (ES 203).

Le ultime due stanze del *Castello* corrispondono alla Quarta Settimana e alla contemplazione per ottenere l'amore, un dono gratuito dal Signore. Dopo il percorso comune della conversione, Candelas osserva come Teresa, nel capitolo finale, racconta una nuova esperienza di Dio come un dono, è la esperienza di sperimentare che tutto sta in Lui (6M 10,2); questo è quello che Ignazio racconta nella parte finale degli *Esercizi*, nella *Contemplazione per ottenere l'amore* (ES 235)<sup>62</sup>.

Il confronto fatto da Candelas cerca di offrire una succinta esposizione degli elementi – di conversione e unione con Dio – che si intravedono negli *Esercizi* di Ignazio e nel *Castello interiore* di Teresa. Non esiste, dunque, un vero confronto tra le loro esperienze spirituali, bensì una

---

<sup>60</sup> M. CAMARGO CANDELAS, «Un viaje ¿con brújula?», 63-64.

<sup>61</sup> M. CAMARGO CANDELAS, «Un viaje ¿con brújula?», 65.

<sup>62</sup> M. CAMARGO CANDELAS, «Un viaje ¿con brújula?», 65.

corrispondenza tra le Stanze del Castello con i momenti principali degli *Esercizi*. Perciò, questo articolo di Candelas non cerca di fare un'analisi dettagliata dell'esperienza di Ignazio e di Teresa, e nemmeno di stabilire un vero confronto tra le loro esperienze interiori.

R. GARCÍA MATEO, «Ignacio de Loyola y Teresa de Jesús, afinidades místico-teológicas», *Manresa* 87 (2015) 29-39.

In quest'ultimo articolo scritto come interpretazione di alcuni passi comuni e diversi su Ignazio e Teresa, si osservano gli elementi costitutivi della forte vicinanza dei due mistici rispetto all'esperienza di Dio e al vivere la Sua chiamata. L'autore passa in rassegna l'esperienza spirituale di Ignazio e di Teresa, usando alcuni scritti della Santa d'Ávila, come *Il Castello interiore* e la *Vida*, e di Ignazio, gli *Esercizi spirituali*, l'*Autobiografia*, il *Diario spirituale*.

L'autore dell'articolo parte dall'aspetto fondamentale della vita cristiana: la profonda conversione dell'anima a Dio vista come una *nuova versione* di Ignazio e Teresa, lavati nell'acqua della grazia. García Mateo commenta così: «L'esperienza della conversione trova un'importanza decisiva sia nella vita che nella spiritualità di ambedue santi»<sup>63</sup>. Rivedendo la vita di ciascuno, l'autore punta sui momenti importanti di Teresa e Ignazio, osservando come ognuno di loro fu accompagnato dalla grazia di Dio. Tale processo di spogliamento dell'uomo vecchio evidenzia il dramma interiore e le intense crisi sperimentate da Ignazio e Teresa sulla via della purificazione. È il momento, sostiene l'autore, in cui ambedue si sono lasciati conquistare dal Signore, confessando le loro infedeltà e insufficienze, le incapacità e le mancanze che soltanto Dio può coprirle con la grazia»<sup>64</sup>.

Dopo aver rivisitato il momento d'incontro di Teresa con il Cristo sofferente<sup>65</sup> – cui ci si riferisce come «la seconda conversione» –, ora l'autore passa all'esperienza di Ignazio, che si sentì condotto da Dio: «in questo periodo Dio si comportava con lui come fa un maestro di scuola con un bambino: gli insegnava»<sup>66</sup>.

Si osserva anche come l'autore si soffermi su questo cambiamento fondamentale alla luce del Nuovo Testamento, come i due mistici

<sup>63</sup> R. GARCIA MATEO, «Ignacio de Loyola y Teresa de Jesús, 29.

<sup>64</sup> R. GARCIA MATEO, «Ignacio de Loyola y Teresa de Jesús, 31.

<sup>65</sup> R. GARCIA MATEO, «Ignacio de Loyola y Teresa de Jesús, 31-32.

<sup>66</sup> *Au* 27; «De la misma manera que trata un maestro de escuela a un niño, enseñándole», in *Acta P. Ignatii*, MI FN I, 400.

rimangano ancorati alla Parola di Dio e comincino la loro avventura spirituale nutrendosi di essa<sup>67</sup>.

In questo cammino di conversione interiore, il momento principale consiste nell'identificazione della volontà personale con quella di Dio. Sia Teresa che Ignazio hanno compiuto un cammino di purificazione interiore per poter comunicare il loro *fiat voluntas tua* al Signore. Per sostenere la sua posizione, l'autore cita un passo<sup>68</sup> dal testo di *Cammino di perfezione*. Allo stesso modo anche Ignazio, con la sua «indifferenza», dice negli *Esercizi*: «in modo che, da parte nostra, non vogliamo più salute che malattia, ricchezza che povertà, onore che disonore, vita lunga che breve, e così via in tutto il resto»<sup>69</sup>.

L'autore mette in risalto la comune via della spogliazione di Ignazio e Teresa, che si attua in vista della loro unione mistica con Dio<sup>70</sup>. Quindi, il cammino della purificazione di Ignazio e Teresa non significa, secondo l'autore, perdere la capacità di avere «inclinazioni», bensì di essere incamminati sulla via dell'unione, dell'«unione di volontà»<sup>71</sup>.

Tal esperienza spirituale, nel caso di Ignazio e Teresa, porta frutto mistico e si esprime in metafore nuziali, un modo particolare di comunicare l'esperienza mistica<sup>72</sup>.

---

<sup>67</sup> «Tanto en Ignacio como en Teresa el cambio de vida significa conversión en el sentido del NT – que no se limita a vencer el pecado; es pasar de un estado de “tinieblas a la luz”, de un “renacimiento” (Gv 3, 5-11)», in R. GARCÍA MATEO, «Ignacio de Loyola y Teresa de Jesús», 32.

<sup>68</sup> «Non abbiate paura che consista nel volervi donare ricchezze, piaceri, onori, né tutti gli altri beni di quaggiù. Vi ama troppo e stima molto ciò che gli offrite, per non volervelo pagare bene, visto che vi dà il suo regno fin da questa vita. Volete sapere come si comporta con quelli che gli fanno una sincera promessa? Chiedetelo al suo Figlio glorioso, che nell'orazione dell'Orto degli ulivi gli rivolse queste stesse parole. Poiché le disse con ferma risoluzione e di tutto cuore, guardate un po' se ha ben compiuto in lui la sua volontà, con tutti i patimenti, i dolori, le ingiurie e le persecuzioni a cui lo sottopose, per farlo morire, alla fine, crocifisso», in C 32,6.

<sup>69</sup> ES 23,6: «en tal manera que no queramos de nuestra parte más salud que enfermedad, riqueza que pobreza, honor que deshonor, vida larga o corta, y por consiguiente en todo lo demás».

<sup>70</sup> R. GARCIA MATEO, «Ignacio de Loyola y Teresa de Jesús», 34.

<sup>71</sup> R. GARCIA MATEO, «Ignacio de Loyola y Teresa de Jesús», 38.

<sup>72</sup> «El que no se utilicen metáforas esponsales o se utilicen poco no quiere decir que no haya una profunda unión mística, y si la hay no tiene por qué expresarse necesariamente con imágenes nupciales», in R. GARCÍA MATEO, «Ignacio de Loyola y Teresa», 37.

Nell'economia del vedere il vissuto esperienziale e spirituale di Ignazio e Teresa, l'autore sostiene che la disposizione verso l'unione con Dio non è altro che un diventare una «sola cosa con Dios», in una «unión íntima de voluntades»<sup>73</sup>. L'autore termina così, sottolineando ancora una volta l'aspetto dell'apostolicità del messaggio dei due mistici, apertura agli altri come frutto della relazione con Dio.

Come si è potuto osservare finora, le coincidenze tra Ignazio e Teresa mostrano come la spiritualità cristiana, essendo diversa, con tante scuole, nel fondo è sempre una sola: quella della sequela di Cristo.

## 2. L'esemplarità dei due santi

Il processo di identificare ulteriormente le risposte dei due mistici circa le sfide attuali passa attraverso un excursus sul patronato di Sant'Ignazio, proclamato da Pio XI nel 1922 e il dottorato di Santa Teresa concesso da Paolo VI nel 1970, osservando così il ruolo «magistrale» di ambedue nella Chiesa Cattolica.

In questo senso, con l'approfondimento dei motivi della Chiesa circa il patronato di Ignazio e il dottorato di Teresa, si possono identificare i punti forti della loro spiritualità, i punti convergenti e quelli divergenti davanti alle sfide pastorali attuali.

Tramite lo sviluppo dell'approfondimento dei due mistici riguardo al loro insegnamento si procede verso una scoperta profonda di due figure magistrali che funzionano come modelli spirituali nel mondo pastorale contemporaneo.

### 2.1. *Il patronato di Ignazio e il dottorato di Teresa*

Tre secoli dopo la morte di Ignazio e di Teresa, la Chiesa ha considerato appropriato evidenziare il loro influsso spirituale sull'insegnamento universale della fede cristiana.

Il primo Sommo Pontefice a rimarcare il modello di maestro di Ignazio, è stato Papa Paolo III, che ha scritto in termini molto lodevoli sull'influsso e la capacità positiva che scorre dall'avvicinamento all'insegnamento proposto tramite gli scritti di Ignazio di Loyola<sup>74</sup>.

Nell'occasione del terzo Centenario della canonizzazione di San Carlo Borromeo, nella rivista con lo stesso nome, si trova una presentazione

---

<sup>73</sup> R. GARCIA MATEO, «Ignacio de Loyola y Teresa de Jesús», 38.

<sup>74</sup> PAOLO III, Lettera Apostolica *Pastoralis Officii*, 31 luglio 1548.

succinta dell'influsso degli scritti di Ignazio lungo la storia. Con tale premessa, si possono osservare le linee su cui si fonda la guida universale di sant'Ignazio: «[gli *Scritti* di Ignazio] quale il più sapiente e universale codice di governo spirituale delle anime, quale sorgente inesauribile della pietà più profonda ad un tempo e più solida, quale stimolo irresistibile e guida sicurissima alla conversione e alla più alta spiritualità e perfezione»<sup>75</sup>.

Il Papa Pio XI, nell'anno 1922, teneva a porre l'accento sull'importanza nella storia della Chiesa e nella spiritualità della figura di Ignazio – «avido di procurare la maggior gloria di Dio [...] per dilatare il regno di Dio tra i fedeli e tra i barbari»<sup>76</sup> – a dichiararlo e costituirlo «celeste patrono di tutti gli istituti, sodalizi, e associazioni»<sup>77</sup> – e a intravedere il suo influsso nella storia della civiltà cristiana, attestato perfino dai nemici della Chiesa<sup>78</sup>.

Lo stesso Pontefice, nell'anno 1929, nella Lettera Enciclica *Mens Nostra*, parla di Ignazio di Loyola alla luce dei suoi scritti e considera la sua figura degna di essere considerata *magistra*. Poi, sempre nella *Mens Nostra*, si leggono parole molto preziose sul modello di Ignazio, che porta a una meditazione attiva per una successiva raccolta dei frutti ignaziani: «[Ignazio] ha meritato gli amplissimi elogi dei Santi e dei Maestri della vita spirituale»<sup>79</sup>.

Prima di concludere la lunga lista delle persone che hanno apprezzato l'influsso di Ignazio nella vita della Chiesa tramite la sua vita umana e spirituale, si considera opportuno ricordare altri tre Sommi Pontefici che si inquadrano in questa linea di apprezzamento del suo patronato, come Alessandro VII<sup>80</sup>, Benedetto XIV<sup>81</sup> e Leone XIII<sup>82</sup>.

---

<sup>75</sup> «S. Carlo e gli esercizi spirituali di S. Ignazio», in *S. Carlo Borromeo nel 30 Centenario della canonizzazione*, 23 (1910) 488.

<sup>76</sup> PIO XI, Lettera Apostolica *Meditantibus Nobis*, 3 dicembre 1922.

<sup>77</sup> PIO XI, Costituzione Apostolica *Summorum Pontificum*, 25 luglio 1922.

<sup>78</sup> «In realtà, la storia attesta, e gli stessi nemici della Chiesa ammettono, qual benefico sollievo provasse subito il mondo cattolico confortato tramite Ignazio di così opportuno aiuto; né riuscirebbe facile ricordare le imprese di ogni genere compiute per la gloria di Dio dalla Compagnia di Gesù sotto la guida e il magistero di Ignazio», in PIO XI, Lettera Apostolica *Meditantibus Nobis*, 3 dicembre 1922.

<sup>79</sup> PIO XI, Lettera Enciclica *Mens Nostra*, 20 dicembre 1929.

<sup>80</sup> Lettera Apostolica *Cum sicut*, 12 ottobre 1647.

<sup>81</sup> Lettera Apostolica *Quantum secessus*, 20 marzo 1753; Lettera Apostolica *Dedimus sane*, 15 maggio 1753.

<sup>82</sup> *Epistola Ignatianae commentationes*, 8 febbraio 1900.

La centralità della preghiera in Ignazio diventa un punto cardinale nel considerare il suo influsso fondamentale lungo la storia e capace di offrire risposte pertinenti alle sfide attuali. Osservare come Ignazio ha ricevuto dalla Chiesa tale onorificenza, porta a entrare nella dinamica di trovare, nel suo modello e nel suo racconto autobiografico, soluzioni e indicazioni spirituali circa le problematiche pastorale attuali, considerando anche loro «il metodo [...] di sant'Ignazio il più commendevole e il più fruttuoso»<sup>83</sup>.

Il dottorato di Teresa fu riconosciuto ufficialmente da Papa Paolo VI, nell'anno 1970; mediante tale riconoscimento si è conferito alla Santa di Avila l'universalità del suo messaggio e della sua capacità di parlare al ricercatore di Dio di ogni epoca.

Tale abilità spirituale di Teresa è stato un frutto evidente della grazia di Dio che operò meravigliosamente nella sua vita e fece sì che ella avesse il potere di donarsi così totalmente al mondo intero. Paolo VI specifica, sin dall'inizio, il punto centrale su cui si fissa la sua omelia nel conferire il dottorato a Teresa.

Il Sommo Pontefice spiega l'importanza dell'attribuzione del dottorato quale importanza dal fatto «che incidiamo nella storia della Chiesa e che affidiamo alla pietà e alla riflessione del Popolo di Dio, sul conferimento, dicevamo, del titolo dottorale a Teresa di Avila, a Santa Teresa di Gesù, la grande Carmelitana»<sup>84</sup>. Domandandosi da dove proviene l'universalità della sua dottrina, sempre Paolo VI trova le parole adatte per identificare le origini principali dell'insegnamento di Teresa, come ascolto, lettura e l'obbedienza attiva davanti alla grazia di Dio<sup>85</sup>.

Conoscere Teresa significa conoscere il suo dottorato per l'intera Chiesa, la sua visione circa la preghiera come legame profondo con Gesù, da dove sorge in modo eminente il suo «solo Dio basta», quindi un messaggio di grande universalità e di carattere pastorale trovato evidentemente nello scritto autobiografico della prima donna dichiarata «Dottore della Chiesa»: «il grande bene che fa Dio ad un'anima, allorché la dispone a praticare con desiderio l'orazione mentale; [...] perché l'orazione mentale, a mio parere,

---

<sup>83</sup> PIO XI, Lettera Enciclica *Mens Nostra*, 20 dicembre 1929.

<sup>84</sup> PAOLO VI, Omelia – Proclamazione di Santa Teresa, Dottore, 27 settembre 1970.

<sup>85</sup> «Il tesoro della sua dottrina [veniva] indubbiamente dalla sua intelligenza e dalla sua formazione culturale e spirituale, dalle sue letture, dalle conversazioni con grandi maestri di teologia e di spiritualità, da una sua singolare sensibilità, da una sua abituale ed intensa disciplina ascetica, dalla sua meditazione contemplativa, in una parola dalla sua corrispondenza alla grazia, accolta nell'anima straordinariamente ricca e preparata alla pratica e all'esperienza dell'orazione», in PAOLO VI, Omelia – Proclamazione di Santa Teresa, Dottore, 27 settembre 1970.

altro non è che una maniera amichevole di trattare, nella quale ci troviamo molte volte a parlare, da solo a solo, con Colui che sappiamo che ci ama»<sup>86</sup>.

La sua totale integrazione nella Chiesa diventa un punto centrale della sua universalità pastorale, di cui continua a essere modello di cattolicità nella fede «per la sua conoscenza e dottrina delle cose divine», decretata da Paolo VI, nel 1970, «maestra di vita cristiana»<sup>87</sup>.

Si osserva, infine, nella parte integrante del patronato di Ignazio e del dottorato di Teresa, un autentico esempio di santità e un continuo e forte desiderio della perfezione. Su questa prospettiva si basa la loro visione totale e disciplinata sulla via della perfezione cristiana, una via eminentemente sviluppata nella scuola della carità e dell'obbedienza a Dio e alla sua Chiesa.

## 2.2. *Analisi degli elementi autobiografici*

Mettere in scritto la propria vita – sotto la luce di Dio – significa *diventare* autobiografia per gli altri. Teresa e Ignazio hanno compreso che una esperienza esistenziale – sia anche santa e ben condotta – rimane incompleta se non si mette a disposizione degli altri.

L'attualizzazione non avviene soltanto con la lettura del loro scritto autobiografico, ma appropriando personalmente la loro storia specifica di salvezza in cui si ritrovano gli elementi centrali della vita spirituale: la conversione dell'anima, la preghiera di lode e di riconoscenza, vista come un assumere la propria umanità.

In questa prospettiva, quali sono gli elementi che si trasmettono all'odierna generazione?

Prima di tutto s'identificano due questioni attuali nella contemporaneità. Il primo è la realtà del peccato e il secondo l'avvicinamento a Dio. Queste due problematiche impongono una particolare attenzione, non soltanto perché sembrino «nuovi», ma anche per il semplice motivo che Ignazio e Teresa avevano già identificato e risposto a esse con efficacia, nel loro ricordo autobiografico.

Teresa propone un atteggiamento riguardo all'idea della debolezza interiore<sup>88</sup>, con cui cerca di purificare la concezione antropologica del

---

<sup>86</sup> LIBRO DELLA VITA, 8, 4-5.

<sup>87</sup> PAOLO VI, Lettera Apostolica *Multiformis Sapientia Dei*, 27 dicembre 1970.

<sup>88</sup> *Vita* 8, 6. «¡Oh bondad infinita de mi Dios, que me parece os veo y me veo de esta suerte! ¡Oh regalo de los ángeles, que toda me querría, cuando esto veo, deshacer en amaros! ¡Cuán cierto es sufrir Vos a quien os sufre que esteís con él! ¡Oh, qué buen amigo hacéis, Señor mío! ¡Cómo le vais regalando y sufriendo, y esperáis a que se haga

peccato. Ignazio, da parte sua, riprende l'argomento del peccato puntando sulle fragilità e sulla grazia (soprattutto nell'episodio Manresa-Monserrat), approfondendo il riconoscimento davanti alle misericordie di Dio.

Questo pare che sia il senso, esaminato dall'ottica teresiana e ignaziana, riguardo all'autentica esperienza spirituale: l'abbandono e il lasciarsi condurre dalla volontà divina. Questo è il cuore teresiano e ignaziano della risposta alla debolezza umana: maggiore fragilità e debolezza coincidono con più grazia e misericordia divina. La loro visione sulla realtà del peccato, vista come luogo privilegiato in cui entra la misericordia di Dio, è concepita in termini di misericordia e non soltanto in termini legalistici di prescrizioni.

Risulta così che Ignazio e Teresa sono coscienti che davanti al peccato non basta la legge, ma serve la misericordia; la legge può condannare, però la misericordia assolve. Questa è la loro risposta davanti alla ferita interiore e all'impoverimento della fragilità umana.

Esultare la misericordia e la grazia divina non significa per i due mistici nascondere il peccato, «santificare» ante-factum il pellegrinaggio umano e spirituale, e neppure «coprire» senza un cammino di maturazione dei momenti della debolezza<sup>89</sup>, bensì significa semplicemente integrare la perfettibilità umana e spirituale sotto la luce della grazia da parte di Dio e della riconoscenza davanti alla misericordia da parte nostra. Perciò, far memoria del peccato, nella visione teresiana e ignaziana, significa riconoscere profondamente la misericordia divina, segno e simbolo di totale conversione a Dio.

Il secondo elemento è l'avvicinamento a Dio. È già una questione non discutibile e sembra che diventi continuamente più problematica la paura di avere Dio vicino, l'incapacità di penetrare i blocchi interiori e di aprire l'anima alla profonda e autentica amicizia con Dio. Questo è l'altro elemento, si potrebbe dire, al quale Teresa e Ignazio cercano una risposta, soprattutto per chiarire il proprio cammino, soffrendo nell'assenza della presenza risanatrice della grazia di Dio. Questa ricerca della relazione con

---

a vuestra condición y tan de mientras le sufrís Vos la suya! ¡Tomáis en cuenta, mi Señor, los ratos que os quiere, y con un punto de arrepentimiento olvidáis lo que os ha ofendido!», in TERESA D'AVILA, *Libro de la Vida*, 88.

<sup>89</sup> Dora Castanetto, basandosi sul testo autobiografico, propone una visione in cui la bontà di Dio prende il posto delle imperfezioni: «Teresa invece è molto sensibile alla misericordia: lo dichiara con le parole, ma soprattutto con la vita; senza nascondere la fatica, le difficoltà, la lotta, ma aperta alla speranza, alla fiducia in un Dio buono e Salvatore, che non fa conto delle nostre imperfezioni e “fa cadere i peccati in dimenticanza”», cf. D. CASTANETTO, «Vida, un libro que convierte», 296.



Dio risponde alla seconda problematica: la paura di Dio. Sia Teresa, che Ignazio, con la loro naturalezza debordante, cambiano la visione della relazione e del dialogo con Dio: intravedono la «necessità» dell'amicizia con Dio, rapporto autentico voluto con tutte le loro forze.

Ignazio e Teresa offrono una prospettiva concreta sulla relazione con Dio sul dialogo personale con il Signore: tale prospettiva consiste proprio nell'amicizia, nel donarsi e abbandonarsi a Dio. Questa è la loro risposta davanti alla provocativa concezione di un Dio lontano e non-toccabile. Teresa aveva sperimentato Dio nel suo Figlio sofferente (l'incontro con Cristo sulla Croce), il Figlio che si dona e prende su di sé i peccati del mondo. Ignazio, con il suo percorso di purificazione, incontra il Dio della grazia e della misericordia, allontanandosi dalla concezione legalistica del *do ut des*. Tale visione aveva portato Ignazio e Teresa a cambiare l'ottica legalistica, si potrebbe dire, vetero-testamentaria della relazione con Dio. Pare che loro non si accontentassero di tale «dottrina» e, partendo dalla sua personale esperienza con Lui, proponessero la visione riformatrice con cui il cristiano si può avvicinare al Signore.

Riprendendo la realtà della misericordia, essi s'incamminano su una via dell'amicizia, sul rapporto vedendo in essa la risposta profonda della loro ricerca, della loro abissale sete del Creatore. Fondata sulla misericordia divina – prospettiva illuminante sui misteri cristiani – la loro apertura maturata verso l'amicizia con Dio non è altra che un mutuo abbraccio tra l'essenza divina e la loro intera umanità, senza compromessi e senza nascondimenti.

All'inizio del loro cammino spirituale appare un sentimento di colpa causato dalla distanza da Dio, lontananza creata per il motivo dell'indegnità e dei momenti in cui cercavano le vanità del mondo. Così si comprende che il peccato allontana in modo drammatico l'uomo da Dio, facendolo più debole di fronte alle tentazioni del maligno.

La proposta della relazione amicale con Dio risponde propriamente alla seconda problematica, una problematica basata anche sulla non-accettazione della misericordia divina, perché, in definitiva, «la finalità della misericordia divina è di condurre al “matrimonio spirituale”»<sup>90</sup>.

In definitiva è questa la realtà che sta alla base della loro unione con Dio, aspetto importante del loro carisma: accettare la sua misericordia e la relazione autentica con Lui. Ignazio e Teresa<sup>91</sup> avevano scoperto, dopo le loro profonde crisi, il problema centrale dell'uomo: la solitudine. Essere da

---

<sup>90</sup> «La finalit  de la misericorde divine est du conduire au “mariage spirituel”», in M.-J. HUGUENIN, *L'esp rience de la miséricorde*, 268.

<sup>91</sup> L. SCARAFFIA, «Teresa d'Avila», 103; J. KRISTEVA, *Thérèse mon amour*, 64-81.

solì e sentirsi da solì era per loro una grande pena e malattia di cui cercavano curarsi prima con l'amicizia con Dio, fonte e modello di amicizia con gli altri.

Il loro insegnamento autobiografico – come è stato riferito nel secondo e nel terzo capitolo – contiene uno stretto legame con il fondamentale bisogno della misericordia del Signore. Quindi, nella loro prospettiva spirituale autobiografica non esiste verità senza perdono, un elemento che prende una forma pratica tramite la carità e l'obbedienza per Cristo e per il suo Vangelo.

### 2.3. *Modelli di testi autobiografici*

Nella spiritualità odierna, pare che i racconti autobiografici di Ignazio e di Teresa non abbiano più una risonanza attuale e non abbiano più la capacità d'insegnamento al mondo di oggi. Questo accade anche perché un'esperienza spirituale non è soltanto unica e irripetibile, ma difficilmente si trovano delle modalità in cui la manifestazione di un testo sia continuamente attuale<sup>92</sup>.

In che senso, quindi, i loro scritti autobiografici sono un modello di vita?

Prima di tutto è impellente affermare che i due mistici siano visti nella prospettiva di un profondo farsi assumere dalla grazia, in una cooperazione con lo Spirito Santo<sup>93</sup>, in una *co-creazione* personale nell'abbandono alla volontà di Dio. Questa premessa diventa il messaggio fondamentale degli scritti autobiografici di Ignazio e Teresa.

Si evidenzia sin dall'inizio che ambedue mistici non hanno scritto la loro storia di conversione nella scuola della misericordia divina per tutti i lettori in genere, e nemmeno per i fedeli cristiani. I due fondatori del XVI secolo

---

<sup>92</sup> GARCÍA DE CASTRO, J., «Carisma ignaciano, vocación de encrucijada», 475-514.

<sup>93</sup> Antonio Mas Arrondo sostiene, scrivendo sulla visione pneumatologica di Teresa, che il punto centrale della sua teologia pneumatologica si trova proprio nell'allegoria spirituale, ossia nel baco da seta, un simbolo molto amato da lei: «el punto central de la pneumatología teresiana lo hallamos en la alegoría del gusano de seda, porque en ella los diversos elementos de la alegoría tienen una implicación concreta en la vida espiritual, ocupando un lugar privilegiado en Espíritu Santo», A. MAS ARRONDO, *Teresa de Jesús*, 218. Dora Castanetto, da parte sua, osserva, tre elementi che fanno riferimento allo scritto autobiografico teresiano come a una fonte di esemplare conversione, «nodali» per poter analizzare la complessità del processo della trasformazione interiore: «La presa d'atto di una sincera conoscenza di sé in relazione alla bontà misericordiosa di Dio. La ricerca della verità come autentica nostalgia di Dio, a fronte della vacuità e provvisorietà delle cose. Il cuore della comunione con Dio, imparata in un itinerario di preghiera», D. CASTANETTO, «Vida, un libro que convierte», 296.

hanno cercato di riprodurre, con l'aiuto della memoria, la loro storia per i loro seguaci e per le comunità religiose fondate da loro. Il presente interesse di osservare i due modelli spirituali nella luce della loro autobiografia parte proprio dalla forte capacità pedagogica incontrata lunga la lettura autobiografica.

Perfino il mondo è meno interessato degli scritti sottili sulla spiritualità, la *Vida* di Teresa e il *Racconto* di Ignazio si «salvano» dalla «periferia» grazie a un elemento fondamentale e in sé molto semplice. Nelle loro opere autobiografiche si scopre un'umanità che sboccia nello straordinario dall'ordinarietà e da quella *vita comunis*, dalla routine, alla quale hanno confessato tante volte la loro apertura.

Perciò, avvicinarsi alla loro lettura significa, oltre gli aspetti mistici di alto livello, abbracciare sempre di più la loro umanità, la regolarità di ogni giorno. Questo significa gustare gli scritti autobiografici di Ignazio e Teresa: vivere la quotidianità con tutte le sue sfide e luminosità.

Oltre a questo, si osserva che la loro attualità come conversione interiore si esprime eminentemente sotto l'azione della grazia, dell'approfondimento dell'*Amore*, della relazione tra il Padre e il Figlio nello Spirito, quindi, un carattere profondamente pneumatologico<sup>94</sup>. Un vigoroso significato della loro esperienza con Dio si identifica nel modo di lasciarsi plasmare ed educare dall'insegnamento divino. Questa modalità di entrare in rapporto con Dio rimane uno dei pilastri più importanti della loro esperienza di Dio.

Nello scritto autobiografico ignaziano viene presentata la relazione di Ignazio con Dio in termini che mirano all'educazione interiore, perfino pedagogici per far vedere non solo la sua necessità di essere formato dall'insegnamento divino (in cui Dio era visto come «maestro di scuola»<sup>95</sup>), ma anche per rispondere in modo creativo alla sua specifica chiamata. Questo *essere-portato-a-mano* parte da una certa sicurezza di Ignazio che «nostro Signore lo aveva voluto liberare per Sua misericordia»<sup>96</sup>, e così Dio diventa per lui la chiave di interpretazione di tutta la realtà<sup>97</sup>.

Nello scritto autobiografico teresiano si ritiene opportuno osservare come la sua esperienza di Dio si basa ugualmente sulla continua conversione interiore, che punta sia sulla personale risposta alla chiamata

---

<sup>94</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Theologik*, 26-64; R. GARCÍA MATEO, «La mística teresiana», 389-415.

<sup>95</sup> *Au* 3, 27; *Acta P. Ignatii*, MI FN I, 400.

<sup>96</sup> M. RUIZ JURADO, *El discernimiento espiritual*, 269.

<sup>97</sup> G. CODINA, «Pedagogía ignaciana», 1430.

di Dio che sulla continua conformazione alla vocazione personale, fondata sulla preghiera<sup>98</sup>.

Dall'osservare in profondità il modello di Ignazio trovato nel suo scritto autobiografico – che si è lasciato educare da Dio – si comincia a vedere la forma più chiara del vero carisma ignaziano<sup>99</sup> di ascoltare la parola di Dio e di diventare sempre più conforme ad essa. Si intravede come il senso della misericordia divina, rispecchiato nella *Vita* di Teresa, possa funzionare come cammino d'ispirazione umana e spirituale, come «mirabile storia della salvezza»<sup>100</sup> personale. Il testo autobiografico teresiano offre, quindi, al lettore la possibilità della meditazione e dell'assumere quel coraggio che abbraccia armonicamente la pazienza cristiana, segno e simbolo di quella divina<sup>101</sup>.

L'attualità del loro scritto autobiografico risiede proprio in questa naturalità del testo in cui si traducono due modelli dell'abbandono e della carità mediante la pedagogia e la misericordia divina, realtà che si fa presente solo nel momento in cui si gusta il vero distacco da tutte le cose.

In questo modo si può comprendere in modo migliore il senso autobiografico di Teresa e Ignazio come modello della fede, dell'esperienza della conversione e dell'esperimentare Dio, cioè dialogare ed essere in contatto con il Signore. Essi colgono il senso della missione universale della santità personale come un compito intimo e lo approfondiscono fin nelle profondità della loro esperienza spirituale offerta agli altri mediante i racconti spirituali autobiografici<sup>102</sup>.

La *Vita* di Teresa e il *Racconto* di Ignazio si propongono ora come un percorso non solo di scoperta delle misericordie di Dio – che avevano

<sup>98</sup> «Questa esperienza di se stessa in Dio è un fatto vitale per Teresa. Coinvolge e capovolge i suoi rapporti umani: la preghiera di Teresa, proprio perché in Dio, non esclude l'azione. Anzi, è sorgente di carità che lievita in impegno, testimonianza, azione fattiva nella e per la Chiesa. C'è una linea di continuità che è quella dell'amore tra la capacità di dialogo con Dio e di dialogo con gli altri. La preghiera di Teresa, nei più alti vertici della contemplazione mistica, è esperienza di Dio nell'esperienza dell'uomo e, allo stesso tempo, esperienza dell'uomo nell'esperienza di Dio», in *Temi maggiori di spiritualità teresiana*, 117-118. Su questo tema, Luigi Borriello affronta l'aspetto del dialogo con Dio, elemento privilegiato della spiritualità teresiana che si rispecchia nella prassi.

<sup>99</sup> I. LANGE CRUZ, *Carisma ignaciano y mística*, 67-72.

<sup>100</sup> PAOLO VI, Lettera Apostolica *Multiformis Sapientia Dei*, 27 dicembre 1970.

<sup>101</sup> In questo particolare contesto, la pazienza divina, con forti elementi pedagogici, si descriverebbe e osserverebbe meglio approfondendo la meditazione sulla Creazione, in cui Dio non aveva creato tutto in un istante, ma tappa dopo tappa, in sei giorni. Il modello divino pare che soffra il processo dell'integrazione nella stesura della *Vida* man mano con la sua particolare maturazione interiore.

<sup>102</sup> PAOLO VI, Esortazione Apostolica *Evangelii Nuntiandi*, 8 dicembre 1975.

compiuto in loro una grande trasformazione – ma anche di una grande spinta per la scoperta di sé, di quel *kairos*<sup>103</sup> personale dell'approfondimento della conversione.

Quest'apostolato autobiografico riprende il fondamento dell'evangelizzazione amorevole e della misericordia divina. Unicamente in questa luce della grazia, la *Vita* di Teresa e il *Racconto* di Ignazio diventano un modello sostanziale di scritto spirituale attuale.

Per aumentare la qualità della comprensione della *Vita* di Teresa e del *Racconto* di Ignazio, con la stessa «divina naturalezza» (2Pt 1,4), si può camminare sulle loro orme, nella quale anche la loro storia cresce insieme alle storie dei lettori. Dunque, questa è la *Vita* e il *Racconto*, due scritti autobiografici di grande altezza teologale: un luogo e una storia in cui Dio si è fortemente manifestato e un luogo in cui sia Teresa che Ignazio hanno creato lo spazio privilegiato per la comunione con il loro Amato.

Quindi, nella *Vita* di Teresa e nel *Racconto* di Ignazio s'intuisce essenzialmente una realtà cardinale della vita spirituale: superare la tentazione del maligno con l'aiuto della grazia divina, realtà che diventa il centro autorevole del modello autobiografico dei due mistici davanti al mondo attuale.

### 3. Le comuni esperienze spirituali

Dopo il profondo contatto con lo scritto autobiografico di Ignazio e Teresa – luogo in cui si osservano il loro percorso e la loro esemplarità spirituale – si possono ora evidenziare alcuni elementi comuni delle loro esperienze incontrate lungo la presente lettura di riflessione.

Perciò, si possono identificare tre elementi principali che inquadrano le fondamenta delle esperienze comuni, come la sofferenza, la conversione e la chiamata alla santità. I tre elementi dell'esperienza spirituale comune sostengono il mondo comunitario dell'universo autobiografico ignaziano e teresiano e aprono un successivo approfondimento circa le risposte convergenti e divergenti sulle sfide pastorale attuali.

Il primo elemento è l'esperienza della sofferenza, parte integrante del loro percorso di maturazione umano e spirituale, mediante il quale hanno compreso il senso della sofferenza e la sua integrazione nello sviluppo interiore.

---

<sup>103</sup> P. SEQUERI, «É adesso, il tempo giusto», 338-351.

Il secondo elemento è l'esperienza della conversione, una vera nascita nello Spirito che avviene mediante l'esperienza della sofferenza come percorso di purificazione per il totale incontro e unione con il Risorto.

Il terzo elemento si situa nella luce della chiamata della santità, elemento centrale della vita spirituale di Ignazio e Teresa e del loro progresso nella vita in Cristo.

### 3.1. *Esperienza della sofferenza*

Avendo visto l'esemplarità dei due santi nei racconti autobiografici, si punterà di seguito sull'atteggiamento comune circa l'evento imminente della sofferenza. La realtà della sofferenza tocca l'intimità della fede e, in funzione della risposta della ragione, la persona reagisce diversamente<sup>104</sup>.

Sia Ignazio, che Teresa hanno sperimentato un momento di grande tormento fisico – come si è già osservato nel capitolo secondo e terzo – avendo sofferto a causa della loro debolezza fisica.

Ignazio, da parte sua, colpito alla gamba nella battaglia di Pamplona, fu obbligato a stare a letto per un lungo periodo e a meditare sugli eventi passati. In questa battaglia contro i Francesi, Ignazio era cosciente che la morte era imminente e non l'avrebbe rifiutata in nome della gloria umana e del suo re. Tuttavia, questo paradigma cambia totalmente nel momento in cui, sul letto della sofferenza, si lascia sorprendere dalla grazia come l'unica vera medicina per la sua malattia. Come si è osservato finora, Ignazio presenta il momento in cui i medici hanno perso la speranza di poterlo curare e la possibilità della morte imminente<sup>105</sup>.

---

<sup>104</sup> J.W. FOWLER, *Stages of faith*, 20-21.

<sup>105</sup> *Au* 3; «Y iba todavía empeorando, sin poder comer y con los demás accidentes que suelen ser señal de muerte. Y llegando el día de S. Juan, por los médicos tener muy poca confianza de su salud, fué aconsejado que se confesase; y así, recibiendo los sacramentos, la víspera de S. Pedro y S. Paulo, dixeron los médicos que, si hasta la media noche no sentía mejoría, se podía contar por muerto. Solía ser el dicho enfermo devoto de S. Pedro, y así quiso nuestro Señor que aquella misma media noche se començase a hallar mejor; y fué tanto creciendo la mejoría, que de ahí a algunos días se juzgó que estaba fuera de peligro de muerte», in *Acta P. Ignatii*, MI FN I, 368.

L'evento imminente della morte fa parte integrante del racconto autobiografico ignaziano e si osserva come l'importanza dell'evento sofferente di Ignazio ne abbia cambiato la prospettiva sulla vita spirituale.

Come nel caso di Ignazio, nel racconto autobiografico teresiano si trova la presentazione della situazione nella quale, nonostante tutte le ricerche mediche, Teresa si trovò in forti dolori, con una grande possibilità di soccombere<sup>106</sup>.

Ambedue le esperienze limite si inquadrano nella forte esperienza della morte come parte del cammino esistenziale. La loro vita non è soltanto una linea di esperienze forti quali la conversione e la *sequela Christi*<sup>107</sup>, ma una profonda biografia dell'esperienza personale con Dio. Questa esperienza diventa un punto di riflessione e un modello autentico di vita spirituale.

L'esperienza dell'«assenza di Dio»<sup>108</sup> davanti alla morte – sperimentata fortemente sia da Ignazio che da Teresa – spinse ambedue a fare un salto qualitativo circa il cercare veramente Dio, essendo l'ultimo e l'unico *panaceo* per il corpo e per l'anima. La loro esperienza di sofferenza nello stadio terminale si deve vedere come punto d'incontro con la realtà profonda della loro vita spirituale.

Davanti alla sofferenza e alla morte – come già notato – il loro atteggiamento è stato uno di ritorno alle profondità della vita spirituale e all'incontro con Dio. Solo in questo modo si può interpretare la loro indifferenza e considerarla come modello di vita spirituale.

Sia il modello ignaziano che quello teresiano insegnano che stare davanti alla morte non significa rinunciare a lottare per la vita, ma accettare la sfida della fine della vita biologica nella luce dell'abbandono e dell'autentico

---

<sup>106</sup> *Vita* 5,7; «Estuve en aquel lugar tres meses con grandísimos trabajos, porque la cura fue más recia que pedía mi complexión. A los dos meses, a poder de medicinas, me tenía casi acabada la vida, y el rigor del mal de corazón de que me fui a curar era mucho más recio, que algunas veces me parecía con dientes agudos me asían de él, tanto que se temió era rabia. Con la falta grande de virtud (porque ninguna cosa podía comer, si no era bebida, de grande hastío) calentura muy continua, y tan gastada, porque casi un mes me había dado una purga cada día, estaba tan abrasada que se me comenzaron a encoger los nervios con dolores tan incomfortables, que día ni noche ningún sosiego podía tener. Una tristeza muy profunda», in TERESA D'AVILA, *Libro de la Vida*, 59.

I dettagli presentati da Teresa sull'esperienza della sofferenza rende visibile il cammino interiore di scoperta della presenza di Dio nella sua esistenza, una presenza che lascia la giovane mistica ad approfondire il mistero della debolezza fisica e spirituale. Nell'esperienza della sofferenza appare una tristezza che si colloca principalmente nella melanconia di essere alla presenza di Dio, essendo cosciente della debolezza della vita fisica.

<sup>107</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Le risposte della fede*, 165-189.

<sup>108</sup> Holderin propone di osservare l'importanza del sentimento dell'assenza di Dio nella luce della conversione, in F. HOLDERIN, *Selected Verse*, 138. Continuando la sua riflessione, si potrebbe affermare che il vero sentimento dell'assenza di Dio porta al desiderio di unione con lui, e non all'allontanamento.

incontro con Dio. Proprio in questo elemento risiede il modello dei due protagonisti: contemplare la morte come possibilità di poter patire per le imperfezioni personali. Questa prospettiva non porta solamente a un altro livello le sfide attuali circa la morte, ma riapre anche una discussione circa il senso della morte<sup>109</sup>. Teresa e Ignazio vedono la sofferenza e la morte nella luce della vita eterna, quindi, un elemento indispensabile della vita fisica in vista della vita eterna.

La loro debolezza concreta diventa un modello di pazienza nella speranza della cura profonda di Dio, che aveva penetrato i loro cuori fino a vedere che il passaggio dalla malattia alla salute sta più nella grazia divina che nel lavoro umano. Lo stare davanti alla morte diventa per Ignazio e per Teresa un modo di contemplare la vita e di approfondire la relazione con Dio, aspetti che rafforzano la loro debolezza e, quindi, non una salvezza che si basa su uno «sforzo pelagiano-prometeico»<sup>110</sup>.

*La grandeur de Dieu* si manifesta soprattutto nella debolezza<sup>111</sup> e nell'incapacità, nella mancanza e nella povertà, proprio negli elementi che facevano parte della realtà esistenziale di Ignazio e Teresa.

La loro vita, essendo stato un terreno infecondo, con la loro apertura e il lavoro della grazia, diventò un «giardino paradisiaco», un luogo in cui la parola di Dio diventa il punto centrale della meditazione quotidiana e della fertilità spirituale.

### 3.2. *L'esperienza della conversione*

Un elemento centrale dell'esperienza di Dio di Ignazio e Teresa è la promessa a Dio di non offenderlo più. Nelle sfide spirituali e pastorali attuali, il loro proposito di vivere veramente nella legge di Dio non è altro che una totale intenzione di rispondere alla chiamata universale alla santità.

Nel racconto autobiografico teresiano, Teresa racconta che – una volta entrata nella cappella a pregare – vide una statua di Gesù sofferente, nel momento del suo patimento, fatto che cambiò totalmente il suo atteggiamento verso la preghiera e la relazione con Dio. Se finora lei era

---

<sup>109</sup> P. BOURGET, *Il senso della morte*, 87.

<sup>110</sup> Espressione riportata dall'articolo di H. ALPHONSO, «Discernere lo straordinario nell'ordinario», 109-126.

<sup>111</sup> T. MOORE, *Care of the Soul*, 43-96. Moore riprende tale realtà e la spiega in modo pastorale, cercando di trovare gli elementi che spiegano tale debolezza nel mondo attuale.



cosciente del fatto che «ormai, dunque, la mia anima era stanca e, anche se lo voleva, le sue cattive abitudini non la lasciavano riposare»<sup>112</sup>, Teresa non poteva fare questo trasferimento di qualità dalla sua donazione parziale all'essere tutta per Dio. Lei presenta l'esperienza dell'incontro e la sua promessa di non offendere più Dio con le parole seguenti:

Accade un giorno che, entrando nell'oratorio, vidi una statua portata lì in attesa di una certa solennità che si doveva celebrare in casa e per la quale era stata procurata. Era un Cristo tutto coperto di piaghe, e ispirava tale devozione che, guardandolo, mi turbai tutta nel vederlo ridotto così, perché rappresentava al vivo ciò che egli ebbe a soffrire per noi. Provai tanto rimorso per l'ingratitude con cui avevo ripagato quelle piaghe, che pareva mi si spezzasse il cuore, e mi gettai ai suoi piedi con un profluvio di lacrime, supplicando che mi desse infine la forza di non offenderlo più<sup>113</sup>.

Diventa, quindi, molto evidente che l'incontro con Cristo sofferente non solo funziona come un momento di alta esperienza spirituale, ma anche come un momento di cambiamento interiore, di fare un proposito forte davanti alla chiamata di Dio. È da osservare che questa esperienza forte davanti alla sofferenza di Cristo non era una ricerca personale, ma un vero privilegio<sup>114</sup> della grazia.

Nel racconto autobiografico ignaziano si osserva la stessa dinamica in cui Ignazio cerca di rispondere sempre più conforme alla chiamata di Dio. Questo «mas» di Ignazio parte da un'influenza familiare e culturale in cui egli visse, che ulteriormente prese forma della «maggior gloria di Dio»<sup>115</sup>.

Trovandosi a Manresa, in un periodo di grandi penitenze e lunghe preghiere, Ignazio decide di fare una forte promessa circa la sua vita spirituale. Dopo un periodo di tentazioni in cui vide la sua debolezza che

---

<sup>112</sup> *Vita* 9,1; «Pues ya andaba mi alma cansada y, aunque quería, no le dejaban descansar las ruines costumbres que tenía», in TERESA D'AVILA, *Libro de la Vida*, 93.

<sup>113</sup> *Vita* 9,1. «Acaecióme que, entrando un día en el oratorio, vi una imagen que habían traído allá a guardar, que se había buscado para cierta fiesta que se hacía en casa. Era de Cristo muy llagado y tan devota que, en mirándola, toda me turbó de verle tal, porque representaba bien lo que pasó por nosotros. Fue tanto lo que sentí de lo mal que había agradecido aquellas llagas, que el corazón me parece se me partía, y arrojéme cabe El con grandísimo derramamiento de lágrimas, suplicándole me fortaleciese ya de una vez para no ofenderle, in TERESA D'AVILA, *Libro de la Vida*, 93.

<sup>114</sup> U. VALERO, «Privilegios», 1498-1499.

<sup>115</sup> Nel suo studio sulla spiritualità ignaziana, il professore García Mateo identifica non solo la storia del concetto «mas», ma anche le implicazioni spirituali che hanno avuto su Ignazio dopo il percorso di purificazione e di conversione, in R. GARCÍA MATEO, *Ignacio de Loyola*, 223.

gli apportava tante sofferenze, egli si decide di avanzare nella sua ricerca di Dio con un passo fondamentale per la sua vita spirituale: scegliere la via di seguire Cristo in modo totale. Ignazio inquadra le sue tentazioni, per far vedere la sterilità della sua preghiera e l'incapacità di poter resistere davanti all'insistenza del male senza l'aiuto della grazia:

Spesso, travolto da questi pensieri, era assalito da violente tentazioni di gettarsi da una grande apertura che c'era in quella camera, vicino al posto dove pregava. Ma, sapendo che è peccato uccidersi, tornava a gridare: "Signore, non farò mai cosa che ti offenda"; e, come in precedenza, insisteva nel ripetere questa preghiera<sup>116</sup>.

Avere una relazione con il Signore – esperienza risultante dalle parole di Teresa e Ignazio – significa dare tutto ed essere tutto per Dio. Essi hanno imparato la lezione della tentazione e hanno vissuto a livello interiore che soltanto mediante la misericordia di Dio uno è salvato e giustificato<sup>117</sup>.

In definitiva, promettere a Dio di non offenderlo mai più non si fonda sulle forze personali, ma su una preghiera di ringraziamento del continuo sostegno divino circa il vivere conforme con la Parola.

Dopo tale forte proposito, sia Ignazio che Teresa hanno raccontato che la qualità della loro vita continuava in modo visibile a migliorare. Teresa presenta in modo semplice la sua esperienza, come se ci fosse anche da parte di Dio una promessa di aiutarla:

Quest'ultima volta, l'essermi prostrata davanti alla statua che ho detto lì posta, credo mi abbia giovato di più, perché avevo perduto ogni fiducia in me e confidavo unicamente in Dio. Mi sembra d'avergli detto allora che non mi sarei alzata da lì finché non mi avesse concesso quello di cui lo supplicavo. Sono certa di essere stata esaudita, perché da allora andai molto migliorando<sup>118</sup>.

In un modo analogo si sviluppò anche l'esperienza di maturazione interiore di Ignazio. Egli, tuttavia, è più concreto nel suo presentare il modo con cui andava continuamente migliorando:

---

<sup>116</sup> *Au* 24; «Estando en estos pensamientos, le venían muchas veces tentaciones con grande ímpetu para echarse de un agujero grande que aquella su cámara tenía, y estaba junto del lugar donde hacía oración. Mas conociendo que era pecado matarse, tornaba a gritar: «Señor, no haré cosa que te ofenda»; replicando estas palabras, así como las primeras, muchas veces», in *Acta P. Ignatii*, MI FN I, 396.

<sup>117</sup> Nel suo articolo comparativo su Teresa e Ignazio, Rogelio García Mateo afferma che «no por obras heroicas de oración y de penitencia, sino por la misericordia de Dios es como todo creyente es justificado y salvado», in «Ignacio de Loyola y Teresa», 31.

<sup>118</sup> *Vita* 9,3. «Mas esta postrera vez de esta imagen que digo, me parece me aprovechó más, porque estaba ya muy desconfiada de mí y ponía toda mi confianza en Dios. Paréceme le dije entonces que no me había de levantar de allí hasta que hiciese lo que le suplicaba. Creo cierto me aprovechó, porque fui mejorando mucho desde entorces», in TERESA D'AVILA, *Libro de la Vida*, 92.

Continuava ad astenersi dal mangiare carne: in questo era così deciso che non gli passava neppure per la mente di cambiare; ma una mattina, appena alzato, gli si rappresentò dinanzi della carne imbandita: era come se la vedesse con gli occhi, senza che fino a quel momento ne avesse provato alcun desiderio. Simultaneamente avvertì un deciso assenso della volontà perché da allora in poi ne mangiasse. Di tale assenso, pur ricordando bene il proposito di prima, non poteva avere dubbi, ma solo certezza che doveva mangiare carne. In seguito ne parlò al suo confessore, e questi gli suggerì di riflettere se per caso non si trattasse di una tentazione. Ma egli, pur riesaminando la cosa, non poté mai dubitarne<sup>119</sup>.

Si osserva che sia Ignazio che Teresa hanno intrapreso un cammino di vera conversione nella luce della Parola<sup>120</sup>, conversione fondata sul lasciarsi sorprendere dall'azione della grazia e dal modo sempre creativo di Dio di donare all'uomo la luce dell'intelletto.

Fare, quindi, una promessa teresiano-ignaziana a Dio significa vedere il proprio presente come un luogo privilegiato in cui la quotidianità arriva al suo compimento totale, alla maturazione interiore e, quindi, il compiere la volontà di Dio non è altro che la missione essenziale del creato.

Continua a rimanere aperta la strada della riflessione del modello di Ignazio e di Teresa in quanto la creatività della relazione con il Creatore, punto fecondo di ogni relazione autentica con Dio riflessa nel rapporto con gli altri.

### 3.3. *La chiamata della santità*

Percorrendo lo scritto del loro racconto autobiografico, ci si accorge di una realtà che se non presente in modo direttamente visibile, si fa vedere tramite gli altri elementi della vita cristiana. Si parla del desiderio (universale) della santità, che sia Teresa che Ignazio cercano di vivere pienamente, e per questo non può non comunicarsi agli altri, perché è proprio dell'amore di voler comunicarsi.

Si evidenzia così la forte realtà della carità, che prende forma nell'obbedienza e nella spinta verso un'autentica relazione dialogale con il Padre. Essi riprendono e assumono, nel loro scritto autobiografico, in modo

---

<sup>119</sup> Au 27; «Y perseverando en la abstinencia de no comer carne, y estando firme en ella, que por ningún modo pensaba mudarse, un día a la mañana, quando fué levantado, se le rapresentó delante carne para comer, como que la viese con ojos corporales, sin haber precedido ningún deseo della; y le vino también juntamente un grande asenso de la voluntad para que de allí adelante la comiese; y aunque se acordaba de su propósito de antes, no podía dudar en ello, sino determinarse que debía comer carne. 119 Y contándolo después a su confesor, el confesor le decía que mirase por ventura si era aquello tentación; más él, examinándolo bien, nunca pudo dudar dello», in *Acta P. Ignatii*, MI FN I, 396.

<sup>120</sup> R. GARCÍA MATEO, «Ignacio de Loyola y Teresa», 31.

molto diretto, la parola «amore»<sup>121</sup> (con molta frequenza), che sembra attualizzata dalle parole del Vangelo: «[...] perché Dio è amore. In questo si è manifestato l'amore di Dio in noi: Dio ha mandato nel mondo il suo Figlio unigenito, perché noi avessimo la vita per mezzo di lui» (1Gv 8-9).

Lungo il percorso della maturazione interiore, essi hanno assunto il senso del sacrificio di Gesù come segno d'infinito amore del Padre, soprattutto nell'incontro con Gesù sofferente, da parte di Teresa, e l'illuminazione di Cardoner in Ignazio, in cui hanno compreso in modo profondo che l'amore si ripaga con amore, che l'amore soffre per causa dell'amore, che l'amore (si) sacrifica per amore.

Nell'approfondire il loro desiderio di santità, attualizzato continuamente nel carattere ecclesiale e comunitario, si riprende un passo della *Costituzione dogmatica sulla Chiesa*, proprio per indicare l'elemento centrale della santità, il cuore su cui si fondò tale desiderio di perfezionamento interiore<sup>122</sup>.

La voce del *Concilio Vaticano II* è molto chiara e centra il messaggio salvifico e la vocazione universale alla santità sull'amore del Padre che aveva mandato suo Figlio per essere «maestro e modello di ogni perfezione».

Come già accennato nei capitoli precedenti, sia Teresa che Ignazio, dopo aver incontrato Gesù, sono diventati più coscienti che la loro chiamata diventasse più una vocazione universale alla carità come forma favorita della santità. Teresa esprime un sentimento universale di carità<sup>123</sup>; Ignazio, da parte sua, voleva compiere il *battesimo di sangue* per donarsi totalmente a Dio, desiderando di rimanere a Gerusalemme per «aiutare le anime»<sup>124</sup>.

---

<sup>121</sup> Il sentimento dell'amore è sentito da Teresa, prima di tutto, nella sua famiglia, dove vedeva la cura dei genitori che la accarezzavano con grande carità. Imparando l'amore alla scuola familiare dell'amore, Teresa ebbe così l'opportunità di sperimentare e di maturare la relazione paterna con Dio, una relazione eminentemente centrata sul fatto concreto del *lasciarsi amata* da Dio.

Ignazio, da parte sua, mediante la forte presenza della grazia di Dio, sentiva il sentimento di essere una persona amata, il sentimento che la sua vita abbia un senso più profondo del semplice vivere.

<sup>122</sup> «Maestro e modello di ogni perfezione, autore e perfezionatore della santità di vita, il Signore Gesù l'ha predicata a tutti e a ciascuno dei suoi discepoli, a qualsiasi condizione appartenessero [...]. I seguaci di Cristo, chiamati da Dio non in base alle loro opere ma al disegno della sua grazia, e giustificati nel Signore Gesù, sono stati fatti veri figli di Dio col battesimo della fede, resi partecipi della natura divina, e perciò realmente santi», in «Costituzione dogmatica sulla Chiesa», 565.567.

<sup>123</sup> «Provassi grande amore per tutti», in *Vita* 1,1.

<sup>124</sup> *Au* 45, 50, 71.

Ora diventa più percepibile il loro problema fondamentale, cioè la distanza tra loro e Dio e la mancanza qualitativa di un forte legame con il Creatore. Tale problematica si centra su una delle questioni centrali del processo della santità: il discernimento come modalità di fare il bene e evitare il male, vincendo la tentazione.

L'orientamento profondo verso Dio, insieme con la conoscenza di sé, diventano elementi principali nel cammino teresiano e ignaziano verso la santità, una santità vista e vissuta nella luce della grazia.

Percorrendo gli elementi che fondano la chiamata universale alla santità, si è visto come essi abbiano assunto tale chiamata come una vocazione interiore e profonda della loro esistenza e della loro relazione con Dio. Solamente in questa luce, e cioè attualizzando il messaggio teresiano e ignaziano, riguardo tale chiamata, essa può avere un eco nel mondo attuale.

Rimane da intravedere e da approfondire come questa chiamata universale alla santità coincida con la prassi, con quell'*hic et nunc* incarnato, con la teoria che prende forma e si materializza nel quotidiano. Un lavoro eminentemente teologale, seguendo le aperture del Concilio Vaticano II, che dovrebbe illuminare la vita di ogni cristiano.

Come prenda forma tale chiamata nella quotidianità, è un lavoro di meditazione e analisi su cui Teresa e Ignazio possono insegnare tanto. Per ora si direbbe che le analisi finora fatte hanno un ruolo decisivo: aprire lentamente la prospettiva delle risposte concrete alle sfide pastorali attuali.

#### **4. Risposte convergenti alle sfide attuali**

Dopo aver visto le esperienze comuni di Ignazio e Teresa, ora si entra nel loro universo riguardo alle risposte comuni sulle sfide pastorali attuali. In questa linea, dopo aver analizzato le loro esperienze, si osservano ora alcune risposte convergenti sulla quotidianità ecclesiale.

Di seguito si esamineranno due risposte convergenti alle sfide pastorali attuali, come la misericordia di Dio e il servizio della carità.

La prima risposta convergente, centrale nelle ambedue esperienze spirituale individuate nei loro scritti autobiografici, rivela una storia di relazione misericordiosa del Signore con i due mistici in parte, nella quale relazione si intuisce la gratuità divina nonostante la perfettibilità umana.

La seconda risposta convergente è il servizio della carità, manifestazione di una storia d'amore di ognuno con il Signore nelle relazioni con gli altri. Secondo Ignazio e Teresa, essere caritatevole verso il mondo intero, è un riflesso naturale di un vivere con Dio nella Chiesa.

#### 4.1. *La misericordia di Dio*

Finora si è osservato che il carisma principale di Ignazio e Teresa è il «vangelo» della misericordia, il canto della redenzione: «*misericordias Domini in aeternum cantabo*». Si deve fissare, prima di tutto, il concetto della misericordia dei loro tempi, per poter approfondire in modo migliore l'attualità della loro risposta. Si propone per il periodo del tardo Medio Evo un binomio tra la misericordia e la giustizia, una mentalità di tensione in cui Ignazio e anche Teresa vissero e maturarono<sup>125</sup>.

In un contesto in cui la misericordia era connessa in modo diretto alla giustizia, Teresa e Ignazio non cercano una riparazione tra queste due realtà, ma soltanto un approfondimento dell'amore divino nell'autentica relazione di creatura e Creatore. Questo cambio di ottica diventa man mano personale, un carisma che attirò una moltitudine di gente intorno a loro fino al punto di poter «riformare» la vita degli altri portati dalla riforma interiore.

Avendo presente la mentalità in cui vissero i due santi, ora si può comprendere meglio il loro carisma interiore, visto come una particolare virtù: attualizzare e far memoria delle misericordie di Dio. Tale specificità, quale apostolato della misericordia divina, diventa per Ignazio e Teresa un programma di vita, un progetto verso il matrimonio divino-umano, infine verso l'amore che purifica continuamente le debolezze e *las vanidades del alma*<sup>126</sup>.

Questo lodare le misericordie di Dio diventa, quindi, il programma spirituale di Ignazio e Teresa, punto di partenza e di arrivo del cammino interiore, quel compimento di un'esistenza spirituale ancorata nella Chiesa.

Il grido di appartenere al Progetto divino, quale Chiesa di Cristo, si basa sul loro carisma principale: lodare sempre il Signore e le sue misericordie. Nonostante la centralità della sua contemplazione attiva, rimane sempre da

---

<sup>125</sup> «La mentalité de la fin du moyen âge a parfois durci les tensions entre *misericordia* et *justitia*, entre *pietas* et *severitas*, jusqu'à les opposer; un nominalisme qui trahissait l'image biblique du Dieu bon et juste préparait ainsi les voies aux querelles futures qui déchirèrent la chrétienté. Mais un saint Bonaventure, un saint Thomas d'Aquin jetèrent des bases théologiques solides. Tous deux retinrent la relation étymologique *miseria/misericordia* pour souligner l'importance individuelle, sociale, spirituelle, de la *compassio* (laquelle es un *affectio* transformée par la raison) qui unit les miséricordieux (*misericordes*) et les malheureux (*miserabiles*)», in I. NOYE, «Miséricorde», 1339.

<sup>126</sup> «Teresa, nella sua analisi della parola di Dio, approfondisce la relazione con il Dio trinitario, avviandosi verso un continuo abbracciare la misericordia divina, per comprendere alla fine che *solo Dios basta*, e portare così a compimento la sua missione esistenziale: conoscere Dio tramite il *nosce te ipsum*», G.M. NICOARA, recensione di R. GARCÍA MATEO, *Cómo es Dios*, 542.

rilevare l'essenza del loro carisma: realizzare continuamente e accettarsi quale creatura davanti a Dio.

Tale carisma teresiano<sup>127</sup> e ignaziano riprende evidentemente il Salmo 103, un salmo di alta orazione di lode a Dio, per le sue molteplici misericordie. Quest'autentica e retta risposta da parte di Teresa e Ignazio davanti alle misericordie<sup>128</sup> di Dio è l'unica risposta vera che porta verso l'unione e verso la contemplazione.

In questa luce, riflettere sulla loro relazione con Dio, scoprendo il loro testo autobiografico, si può facilmente osservare la centralità e l'essenza della preghiera, un'orazione principalmente di lode, elogio ed esaltazione delle grazie divine.

La luminosità del loro carisma è ripresa nel loro testo autobiografico che è una storia di misericordia e amore con Dio. Su questo argomento, Maria Joseph Huguenin elabora un'attenta analisi, puntando principalmente sull'esperienza di misericordia e commiserazione teresiana<sup>129</sup>. In questa luce, la storia d'amore di Dio verso l'uomo diventa universale e non soltanto una storia d'amore di Teresa e Ignazio.

E, quindi, tale carisma è «aperto» a tutti?

Decisivamente sì, nell'attesa dell'apertura verso la chiamata universale, cioè quella della santità e della vocazione individuale. Essi facevano vedere sempre, soprattutto mediante il loro esempio nello scritto autobiografico, un atteggiamento di riconoscenza verso l'esperienza della grazia. Per ciò, sembra che Ignazio e Teresa si domandino con una sola voce: «Quale sarebbe l'autentica espressione dell'anima se non una riconoscenza continua davanti al dono divino?».

---

<sup>127</sup> A. DONÁZAR, *Meditaciones teresianas*. L'autore propone una visione diversa, focalizzandosi sulle sue debolezze come punto di partenza per la realizzazione della vera relazione con Dio: accettare lo statuto di creatura e approfondire la possibilità della grandezza nella luce della grazia. Questa prospettiva coraggiosa di Donázar riprende tutta la storia della misericordia, centrandosi sul modello teresiano della conversione e della conformazione alla chiamata di Dio.

<sup>128</sup> «La réponse de l'âme à la miséricorde divine culmine dans la louange de Dieu. En contemplant l'oeuvre de la miséricorde divine, et, à travers elle, Dieu lui-même, l'âme de Thérèse s'élève dans la louange», in M.-J. HUGUENIN, *L'expérience de la miséricorde*, 347-348.

<sup>129</sup> «L'autobiographie de Thérèse, qu'elle intitule *Les miséricordes de Dieu*, fait de sa vie comme un résumé de l'histoire du salut où Dieu se penche sur la misère de l'homme pour le recréer dans le Christ. On comprend dès lors pourquoi l'analyse de la miséricorde chez sainte Thérèse recouvre un champ si vaste: Dieu et l'homme. Toute l'histoire du salut qui révèle Dieu à l'homme et l'homme à lui-même s'origine en la miséricorde de Dieu», in M.-J. HUGUENIN, *L'expérience de la miséricorde*, 356.

In questo modo la lettura teresiana e ignaziana acquistano un senso profondo per la contemporaneità, nell'attualizzarsi continuamente sotto la luce della grazia e della misericordia di Dio.

Approfondendo il loro modello si arriva man mano alla semplice conclusione dell'universalità del loro insegnamento, e cioè un profondo assumere l'umanità in cui si ritrova il contatto con la sensibilità divina.

#### 4.2. *Il servizio della carità*

Prima di approfondire gli elementi contenutistici circa il servizio della carità in Ignazio e Teresa – come risposta alle sfide attuali – si cerca di osservare quali sono i punti che caratterizzano le loro realtà circa la carità.

La carità ignaziana significa contemplare Dio e la sua creazione ed essere al suo servizio<sup>130</sup>. Il testo autobiografico presenta più in dettaglio l'atteggiamento di Ignazio circa la carità, come risposta creativa del seguire e servire il Signore: «et che havea fatte molte offese a nostro Signore di poi che lo havea cominciato a servire; ma che mai non haveva havuto consenso di peccato mortale»<sup>131</sup>. Lo studioso francese Joseph de Guibert<sup>132</sup> osserva la caratteristica del senso della carità nel servizio apostolico di Ignazio tradotto nel cercare la maggiore gloria di Dio e l'abnegazione di sé, essendo così totalmente al servizio degli altri<sup>133</sup>.

Teresa, da parte sua, ha anche compreso l'essenziale della vita religiosa, che non è altro che un servizio per Dio e per gli altri. Conseguentemente, Teresa si trova sempre nella contemplazione attiva, nel *fare* pregando e gustando l'incontro con gli altri, come riflesso della sua relazione intima con il suo Signore.

Si osserva quindi un cambiamento interiore di Teresa dopo l'incontro con Cristo sofferente, che genera un desiderio di approfondire la carità verso gli altri. Tale cambiamento<sup>134</sup> è ben evidenziato da Teresa, riprendendo così l'argomento e presendandolo minuziosamente:

---

<sup>130</sup> J.A. GARCIA RODRIGUEZ, «Amor», 148-149.

<sup>131</sup> *Acta P. Ignatii*, MI FN I, 504.

<sup>132</sup> «Servicio por amor, servicio apostólico para la mayor gloria de Dios, con la abnegación de todo amor propio y de todo interés personal, en el seguimiento de Jesucristo, Jefe apasionadamente amado, tal parece ser el fondo esencial de mensaje confiando por Dios a Ignazio en el curso de los favores místicos de que Dio lo colmó», in J. DE GUIBERT, *La espiritualidad de la Compañía*, 124.

<sup>133</sup> *Co* I,2.

<sup>134</sup> Su questo argomento si conosce lo studio di Erika Lorenz, professoressa di lingue romanice all'Università di Hamburg. Nel suo studio, Lorenz osserva il cambiamento interiore di Teresa, che non soltanto toccò l'anima di Teresa, ma aprì la sua prospettiva



Voglio ora riprendere la storia della mia vita, dal punto in cui l'ho lasciata, dilungandomi più del dovuto per far meglio capire ciò che seguirà. Da qui innanzi sarà un libro nuovo, voglio dire una vita nuova, perché quella di cui ho parlato finora era mia, ma quella che ho vissuto da quando ho cominciato a spiegare cose attinenti all'orazione è la vita di Dio in me, a quanto mi sembra, poiché ritengo che sarebbe stato impossibile altrimenti svincolarsi in così poco tempo da abitudini e opere tanto cattive<sup>135</sup>.

Nell'esempio di Teresa e di Ignazio, tuttavia, si osserva un elemento che s'inquadra nel racconto evangelico di Marta e Maria<sup>136</sup>, due modelli di vita: da una parte attiva, sempre in azione, amante del *fare* e dall'altra parte il modello dell'*azione interiore*, dell'ascolto della parola di Dio. Pertanto, in questa missione di donare l'amore che sorge dalla relazione con Dio, essi pare che riconcilino i due modelli evangelici nella loro vita, svuotandosi da se stessi e accettando la carità divina, carità che fa sì che l'orazione diventi azione e l'azione orazione.

Questa carità sperimentata da Ignazio fa che si rivelasse nel suo intelletto il modo con cui Dio aveva creato il mondo. Tale familiarità nella relazione di Ignazio con il suo Signore viene espressa nel testo autobiografico in modo seguente:

Una volta gli si rappresentò nell'intelletto, insieme con intensa gioia spirituale, il modo con cui Dio aveva creato il mondo. Gli pareva di vedere una cosa bianca dalla quale uscivano raggi di luce, ed era Dio che irradiava luce da quella cosa. Ma di questi fatti egli non riusciva a darsi ragione, e non ricordava esattamente le conoscenze spirituali che in quei momenti Dio gli imprimeva nell'anima<sup>137</sup>.

---

verso gli altri: «Der Wandel war so groß, dass ihre Autobiografie, nach einem Exkurs von mehr als hundert Seiten über das kontemplative Gebet, bei der Rückkehr zum Lebensbericht anhebt», in *Weg in die Weite*, 106. Sempre dalla stessa auttrice, si potrebbe prendere in considerazione un'altro studio sull'esperienza della narrazione, in cui si trovano elementi che approfondiscono il cammino interiore, in *Ein Pfad im Wegelosen*, 42-76.

<sup>135</sup> Vita 23, 1. «Pues tornando al discurso de mi vida, yo estaba con esta aflicción de penas y con grandes oraciones como he dicho que se hacían porque el Señor me llevase por otro camino que fuese más seguro, pues éste me decían era tan sospechoso. Verdad es que, aunque yo lo sublicaba a Dios por mucho que quería desear otro camino, como veía tan mejorada mi alma, si no era alguna vez cuando estaba muy fatcada de las cosas que me decían y miedos que me ponían, no era en mi mano desearlo, aunque siempre lo pedía. Yo me veía otra en todo. No podía, sino poníame en las manos de Dios, que Él sabía lo que me convenía, que cumpliese en mí lo que era su voluntad en todo», in TERESA D'AVILA, *Libro de la Vida*, 261.

<sup>136</sup> E. LORENZ, *Ich bin ein Weib*, 91-97.

<sup>137</sup> Au 29; «Una vez se le representó en el entendimiento con grande alegría espiritual el modo con que Dios había criado el mundo, que le parecía ver una cosa blanca, de la

È davvero rimarchevole il modo con cui Dio ha aperto a Ignazio questa via di grandi illuminazioni nella presenza di Cristo e della Vergine Maria<sup>138</sup>. Ignazio racconta che – dopo queste esperienze in cui si era sentito tanto amato da Dio – poteva testimoniare la verità, anche se non fosse esistita la Sacra Scrittura: «tutte queste esperienze lo confermarono allora nella fede e gliene diedero poi sempre tanta fermezza da pensare molte volte che, se non ci fosse la Scrittura a insegnarci queste verità, era pronto a morire in loro testimonianza anche solo in forza di quanto aveva visto»<sup>139</sup>. Questa «“devozione” trinitaria»<sup>140</sup> non è altra che un frutto di un percorso di purificazione e di libertà interiore.

Tutto questo avviene dopo che Ignazio si abbandonò nelle mani pedagogiche di Dio, esperienza di cui aveva anche testimoniato: «in questo periodo Dio si comportava con lui come fa un maestro di scuola con un bambino: gli insegnava»<sup>141</sup>.

Teresa parte dalla stessa premessa del rispetto visto come segno dell'amore e, per questa ragione, afferma quanto segue:

Voglio, dunque, concludere così: che quando pensiamo a Cristo, dobbiamo sempre ricordarci dell'amore con il quale ci ha fatto tante grazie, e di quello, immenso, che ci ha testimoniato Dio col darcene tale pegno. Amore chiama amore, e anche se siamo agli inizi e tanto miserabili, cerchiamo di riflettere sempre su questa verità e di stimolarci all'amore, giacché se il Signore ci facesse una volta la grazia di imprimercelo nel cuore, tutto ci diventerebbe facile, e potremmo in brevissimo tempo e senza alcuna fatica darci alle opere. Ce lo conceda Sua Maestà – che conosce quanto ne abbiamo bisogno – per l'amore che ci ha portato e che il suo glorioso Figliolo ci ha dimostrato a costo di tante sofferenze!<sup>142</sup>.

---

qual salían algunos rayos, y que della hacía Dios lumbre. Mas estas cosas ni las sabia explicar, ni se acordaba del todo bien de aquellas noticias espirituales, que en aquellos tiempos le imprimía Dios en el alma», in *Acta P. Ignatii*, MI FN I, 403.

<sup>138</sup> M. RUIZ JURADO, «Ignazio di Loyola», 636.

<sup>139</sup> *Au* 29; «Estas cosas que ha visto le confirmaron entornces, y le dieron tanta confirmación siempre de la fe, que muchas veces ha pensado consigo: Si no huviese Escripura que nos enseñase estas cosas de la fe, él se determinaría a morir por ellas, solamente por lo que ha visto», in *Acta P. Ignatii*, MI FN I, 404.

<sup>140</sup> G. DUMEIGE, «Ignace de Loyola», 1278.

<sup>141</sup> *Au* 27; «En este tiempo le trataba Dios de la misma manera que trata un maestro de escuela a un niño, enseñandole», in *Acta P. Ignatii*, MI FN I, 400.

<sup>142</sup> *Vita* 22,14. «Pues quiero concluir con esto: que siempre que se piense de Cristo, nos acordemos del amor con que non hizo tantas mercedes y cuán grande non le mostró Dios en darnos tal prenda del que nos tiene; que amor saca amor. Y aunque sea muy a los principios y nosotros muy ruines, procuremos ir mirando esto siempre y despertándonos para amar; porque si una vez nos hace el Señor merced que se nos imprima en el corazón este amor, sernos ha todo fácil y obraremos muy en breve y muy sin trabajo. Dénosle Su Majestad – pues sabe lo mucho que nos conviene – por ql que

Nel suo recente studio<sup>143</sup> sulla Santa d'Avila, Andreas Baumann propone un aspetto pratico dell'amore osservato nell'esempio teresiano, carità che trova il suo sostegno nella relazione con Dio. In questo modo, Baumann riprende l'esperienza di Teresa con Cristo sofferente, e il sentimento sentito da lei nei momenti di scrupolo diventa il pilastro su cui si basa la sua sicurezza: l'amore di Dio, che porta con sé la sua misericordia:

Sembrandomi che mi fossero d'aiuto a sperare che come il Signore aveva perdonato a loro, poteva farlo anche con me. Solo una cosa mi angustiava, come ho già detto: che essi, chiamati dal Signore una sola volta, non tornavano a cadere, mentre io ero stata chiamata già tante volte; ciò mi procurava una grande sofferenza. Ma, considerando l'amore che mi portava, riprendevo coraggio, perché non ho mai diffidato della sua misericordia; di me, invece, assai spesso<sup>144</sup>.

Nella stessa linea s'inquadra il modello cristologico a cui Teresa fa riferimento e fonda l'essenza della sua narrazione spirituale. Secondo lei, ogni missione personale inizia da un amore profondo per Cristo, modello di sacrificio supremo, sacrificio che ha cancellato ogni colpa.

Con il fatto di sentire l'amore di Dio, Teresa ha sperimentato, in questo modo, l'avvicinarsi del Dio Trinità che si è rivelato davanti alla sua anima ricercatrice della carità. Perciò – come si è visto finora – la conoscenza porta all'amore<sup>145</sup>, conoscenza di cui Teresa testimonia una grande apertura. Lei diventa così una riformatrice del suo ordine, facendo nascere nella nuova comunità l'amore divino mediante l'accettazione continua della volontà di Dio.

Fare esperienza della carità divina – seguendo il modello ignaziano – significa sciogliere gli ostacoli davanti alla compassione, ostacoli che trovano un terreno fertile nell'egoismo e nella chiusura dell'anima.

Il desiderio della perfezione quotidiana, quindi, approfondisce le sue valenze nella carità, che si traduce in quell'abbandono di sé nella donazione per gli altri, nella distanza giusta tra il pelagianismo e il quietismo<sup>146</sup>.

---

Él nos tuvo y por su glorioso Hijo, a quien tan a su costa nos le mostró», in TERESA D'AVILA, *Libro de la Vida*, 223.

<sup>143</sup> «Wir müssen uns der Liebe Gottes aussetzen und seine Liebe anschauen – was vor allem im Ansehen des menschengewordenen gekreuzigten und auferstandenen Christus konkret wird», in A. BAUMANN, *Teresa von Avila*, 110.

<sup>144</sup> *Vita* 9,7. «Pareciéndome en ellos había de hallar ayuda y que como los había el Señor perdonado, podía hacer a mí; salvo que una cosa me desconsolaba, como he dicho, que a ellos sola una vez los había el Señor llamado y no tornaban a caer, y a mí eran ya tantas, que esto me fatigaba. Mas considerando en el amor que me tenía, tornaba a animarme, que de su misericordia jamás desconfié. De mí muchas veces», in TERESA D'AVILA, *Libro de la Vida*, 95.

<sup>145</sup> E.-M. ENGELEN, *Erkenntnis und Liebe*, 54.

<sup>146</sup> W.D. PERRY, *A Radical Challenge*, 46-47.

Attualmente esiste tuttavia un rischio che cerca di vedere la perfezione come la cura del corpo e la ricerca del bene assoluto sulla terra<sup>147</sup>.

Questo rischio porta, quindi, a vedere la salvezza dell'anima – frutto della carità divina – come un fatto addizionale alla vita attuale, dimenticando così il senso del Regno di Dio<sup>148</sup> che include tutto, anche i poveri, i malati, l'imperfezione e la debolezza<sup>149</sup>.

Cercare un mondo ideale in assenza della carità divina non coglie il giusto significato della carità, ma soltanto approfondisce un vero egoismo che cerca il bene personale nella prospettiva del proprio interesse e dell'individualismo, aspetti contrari all'insegnamento ignaziano.

Inoltre, la sfida attuale dell'egoismo trova il suo potenziale rimedio nell'esperienza o nell'esperimentare la carità e la grazia divina come elementi rivelanti la presenza e l'azione di Dio<sup>150</sup>.

Quindi, osservare il senso della carità nella contemporaneità è puntare sulle parole di Ignazio che afferma la sufficienza dell'«amore e della grazia» come elementi che offrono un significato profondo nella luce della contemplazione.

In che senso il loro esempio diventa uno della carità nel servizio di Dio e degli altri? Viene conosciuto il fatto che sia Ignazio che Teresa hanno avuto alcuni scontri con la giustizia ecclesiale del loro tempo<sup>151</sup>, ma con diplomazia e abilità<sup>152</sup> hanno scoperto le vie idonee per comunicare la loro

---

<sup>147</sup> «In our times there is a danger of thinking that everyone may become perfectly healed and find perfect unity in themselves and with others», in E. DE WAAL, *Living with Contradiction*, 12.

<sup>148</sup> Il domenicano Albert Nolan propone una ricerca sul Regno di Dio che approfondisce lo statuto dei poveri e degli «imperfetti» come parte integrante della carità divina vista come redenzione e salvezza, in A. NOLAN, *Jesus Before Christianity*, 27-36; 55-61.

<sup>149</sup> «The Kingdom of God, central as it is to Jesus' message, cannot be understood if one does not also perceive the extent of this kingdom: it included the poor, the "anawim"», in K.B. OSBORNE, *Priesthood: A History*, 23.

<sup>150</sup> H. ALPHONSO, *The Personal Vocation*, 56.

<sup>151</sup> Una succinta presentazione dell'atteggiamento teresiano riguardo alla sua sofferenza interiore in quei momenti difficili si può trovare nel libro di J. GICQUEL, *Les Fioretti de Sainte Thérèse*. Anche lo studio di A. SAGARDOY, *Teresa von Ávila*, 58-67, riprende l'argomento dell'Inquisizione nella luce dell'obbedienza di Teresa, punto fondamentale dell'atteggiamento teresiano di fronte a tali situazioni.

<sup>152</sup> «Mit Diplomatie und List», espressione riportata dall'articolo di O. BETZ, «Teresa von Ávila 500», 462, in cui l'autore presenta il contesto della famiglia in cui vive la Santa, contesto che stimolava a crearsi un contesto di sensibilità nelle relazioni interumane. Quest'ambiente, perciò, aveva un grande influsso nella formazione umana e

carità nel servizio degli altri. Questo elemento evidenzia la loro capacità di approfondire la carità come elemento intrinseco della sua relazione con la Chiesa, la Sposa di Cristo. Per essi, essere di aiuto per gli altri significa prima di tutto amare con tutto il cuore la creazione di Dio, luogo privilegiato in cui l'uomo scopre se stesso, essendo, quindi, un *giardino dell'Eden* in cui si scrive la storia di amore del Creatore per la sua Creatura basati sul sacrificio eterno del suo Figlio.

Soltanto così si può capire il loro insegnamento riguardo alla carità per gli altri, visto come un richiamo della lode e della gloria che l'uomo deve dare a Dio, fonte di ogni dono e di ogni grazia.

### 5. Risposte divergenti alle sfide attuali

Dopo aver identificato delle risposte convergenti di Ignazio e Teresa sulle sfide pastorali attuali, ora si prenderà in considerazione il percorso analitico di osservare le risposte diverse.

Sebbene il percorso verso l'unione con Dio sia universale, nel caso dei due mistici appaiono sfumature e aspetti particolari del loro insegnamento e del loro modello spirituale.

Le differenze sorgono proprio dalla diversità della formazione e dell'approfondimento della chiamata personale di Ignazio e Teresa, differenze di forma, ma non di essenza.

Come aspetti divergenti si sono identificati tre elementi: il primo riguarda i due modi di ascoltare Dio, il secondo i due modi di vivere con Dio e il terzo i due modi di servire Dio. Ogni modo contiene quindi due elementi diversi, visti come risposte divergenti alle sfide pastorali attuali.

Perciò, per i due modi di ascoltare Dio si esamineranno il discernimento di Ignazio e l'arte di pregare e ascoltare di Teresa, risposte inquadrare nel processo di trasformazione interiore e conversione alla chiamata personale; per i due modi di vivere con Dio si analizzeranno il «trovare Dio in tutte le cose» di Ignazio e il «vivere per Dio» di Teresa come due forme specifiche di entrare in contatto con il Signore; e, infine, per i due modi di servire Dio si osserveranno il «per la maggior gloria di Dio» di Ignazio e l'«ars

---

spirituale di Teresa e nel suo *fare* caritativo. Ancora una volta Teresa segue le parole di Gesù: «Ecco: io vi mando come pecore in mezzo ai lupi; siate dunque prudenti come i serpenti e semplici come le colombe» (Mt 10,16), e diventa cosciente del dono di poter ascoltare creativamente le parole del Vangelo. Nello studio di A. PRINZ, *Teresa von Ávila* e in quello di Linda Maria Koldau, *Teresa von Avila*, si presenta il contesto storico in cui visse Teresa, puntandosi sull'aspetto pastorale della figura teresiana nella contemporaneità.

amandi» di Teresa, manifestazioni concreti di *incarnare* la relazione con Dio nella prassi della realtà odierna.

### 5.1. *I due modi di ascoltare Dio*

#### 5.1.1. Il discernimento di Ignazio

Uno dei più importanti temi spirituali della vita di Ignazio – trasmesso molto accuratamente alla Compagnia – rimane la realtà del discernimento come punto fondamentale della vita spirituale di ogni cristiano, quindi, il punto di partenza verso la comunione con il Signore.

Avendo presente il testo autobiografico<sup>153</sup>, si individua il periodo o, più accuratamente, il momento in cui Ignazio cominciò il discernimento<sup>154</sup> come *bilancia* per fare la distinzione tra la pace della libertà e l'ansia dell'essere dominato da un sentimento interiore.

Ignazio è costretto a stare a letto per tanto tempo, come si è ricordato nel secondo capitolo, e cominciò a leggere libri religiosi, un fatto inedito per la sua vita di lettura. Questo provocò dentro di sé non solo un cambiamento interiore, ma anche alcune emozioni interiori<sup>155</sup> (chiamati spesso «consolazione»<sup>156</sup> e «desolazione»<sup>157</sup>) su cui egli si fermò a interpretarli.

Sempre lui presenta chiaramente una situazione in cui le consolazioni e le desolazioni si alternano in funzione dei pensieri. Risulta evidente che in questo modo si produce in lui una spinta verso la sequela di Cristo, potendo far la distinzione chiara tra i sentimenti che vengono da Dio e i sentimenti che vengono dal maligno:

C'era però una differenza: pensando alle cose del mondo provava molto piacere, ma quando, per stanchezza, le abbandonava si sentiva vuoto e deluso. Invece, andare a Gerusalemme a piedi nudi, non cibarsi che di erbe, praticare tutte le austerità che aveva conosciute abituali ai santi, erano pensieri che non solo lo consolavano mentre vi si soffermava, ma anche dopo averli abbandonati lo lasciavano soddisfatto e pieno di gioia. Allora non vi prestava attenzione e non si fermava a valutare questa differenza. Finché una volta gli si aprirono un poco gli occhi; meravigliato di quella diversità cominciò a riflettervi: dall'esperienza aveva dedotto che alcuni pensieri lo lasciavano triste, altri allegro; e a poco a poco imparò a conoscere la diversità degli spiriti che si agitavano in lui: uno del demonio, l'altro di Dio<sup>158</sup>.

---

<sup>153</sup> Un commentario attuale circa l'interpretazione panoramica del *Racconto di un Pellegrino* viene offerto da J.-C. DHOTEL, *Récit par le père Louis*.

<sup>154</sup> M.J. BUCKLEY, «Discernimiento», 607-611.

<sup>155</sup> J.M. GRANERO, *Espiridualidad ignaciana*, 38-42.

<sup>156</sup> J. CORELLA, «Consolación», 413-424.

<sup>157</sup> J. FONT, «Desolación», 570-575.

<sup>158</sup> *Au* 8; «Había todavía esta diferencia: que quando pensaba en aquello del mundo, se deleitaba mucho; mas quando después de cansado lo dexaba, hallábase seco y

Alcuni studiosi<sup>159</sup> considerano tale momento come uno dei primi momenti del discernimento ignaziano. Inoltre, si può affermare che tale discernimento avvenne mediante una lettura spirituale che penetrò l'anima di Ignazio affinché egli potesse fare la differenza tra la consolazione e desolazione. Il testo autobiografico presenta Ignazio nella posizione di sperimentare sentimenti diversi nel momento della lettura dei libri sacri, inducendolo a fare un cambiamento interiore, un vero salto di qualità nella sua vita spirituale: «Percorrendo più volte quelle pagine restava preso da ciò che vi si narrava. Ma quando smetteva di leggere talora si soffermava a pensare alle cose che aveva letto, altre volte ritornava ai pensieri del mondo che prima gli erano abituali»<sup>160</sup>.

Queste due opere provvidenziali hanno provocato in Ignazio una vera lotta tra due spiriti contrari<sup>161</sup>, che lo spinge a meditare e a *discernere*, e a decidere con la sua volontà la direzione verso cui vuole ora partire.

La coscienza di Ignazio è stata «toccata» dalla solitudine con la lettura della vita di Cristo e la vita dei santi che produsse in lui un *estremismo*<sup>162</sup> interiore essenziale per il suo discernimento spirituale. Per il Santo di Loyola, diventando un modello di serietà spirituale, essere fedele a Cristo

---

descontento; y quando en ir a Jerusalem descalço, y en no comer sino yerbas, y en hacer todos los demás rigores que veía haber hecho los santos; no solamente se consolaba quando estaba en los tales pensamientos, mas aun después de dexado, quedaba contento y alegre. Mas no miraba en ello, ni se paraba a ponderar esta diferencia, hasta en tanto que una vez se le abrieron un poco los ojos, y empeço a maravillarse desta diversidad y a hacer reflexión sobre ella, cogiendo por experiencia que de unos pensamientos quedaba triste, y de otros alegre, y poco a poco viniendo conocer la diversidad de los espíritus que se agitaban, el uno del demonio, y el otro de Dios», in *Acta P. Ignatii*, MI FNI, 372-374.

<sup>159</sup> Nel suo studio sul discernimento spirituale nelle opere di Ignazio, Mark Rotsaert si ferma sull'esperienza post-traumatica di Pamplona considerata «la prima esperienza di discernimento spirituale di Ignazio», in M. ROTSART, *Il discernimento spirituale*, 10.

<sup>160</sup> *Au* 6; «Por los quales leyendo muchas veces, algún tanto se aficionaba a lo que allí hallaba escrito. Mas dexándolos de leer, algunas veces se paraba a pensar en las cosas que había leído; otras veces en las cosas del mundo que antes solía pensar», in *Acta P. Ignatii*, MI FNI, 370.

<sup>161</sup> M. RUIZ JURADO, *Il pellegrino della volontà*, 22.

<sup>162</sup> Termine riportato dall'articolo complesso di T. DUNNE, «Extremism in Ignatius of Loyola», 345-355, in cui presenta l'atteggiamento di Ignazio come una forza interiore del dedicarsi totalmente alla conversione.

significa non solo essere osservante della sua legge, ma anche abbandonarsi in modo totale alla sua specifica chiamata.<sup>163</sup>

Non è da dimenticare che Ignazio offre un'altra via, senza accorgersene, di seguire Dio con tutto il cuore. Leggendo la vita di santi ed essendo spinto così fortemente da un desiderio di eroismo, Ignazio si lascia portare da un pensiero in definitiva buono: seguire la vita di san Domenico e di san Francesco:

Così leggendo la vita di nostro Signore e dei santi si soffermava a pensare e a riflettere tra sé: "E se anch'io facessi quel che ha fatto san Francesco o san Domenico?". In questo modo passava in rassegna molte iniziative che trovava buone, e sempre proponeva a se stesso imprese difficili e grandi; e mentre se le proponeva gli sembrava di trovare dentro di sé le energie per poterle attuare con facilità. Tutto il suo ragionare era un ripetere a se stesso: san Domenico ha fatto questo, devo farlo anch'io; san Francesco ha fatto questo, devo farlo anch'io<sup>164</sup>.

Con questa esperienza, Ignazio si presenta non solo come una persona che sperimenta *spinte* di natura spirituale, ma si propone come una guida spirituale<sup>165</sup>, avendo compreso che la bilancia del discernimento deve essere continuamente fondata nella preghiera.

In questo senso, lui comincia a sperimentare un tipo di *imitatio sanctorum*, senza voler seguire *ad litteram* il loro modello, ma fare un cammino di *eccellenza*. Questo cammino diventa per lui continuamente qualitativo e si osserva come Ignazio vede l'*eccellenza* come l'elemento essenziale a iniziare un cammino spirituale autentico.

La conferma di tale desiderio di abbandono totale viene soprattutto durante la preghiera e, in alcuni momenti, durante le visioni spirituali. La più forte visione<sup>166</sup> di questo periodo rimane la visione della Vergine Maria con il Bambino: «[...] una notte, mentre era ancora sveglio, vide

---

<sup>163</sup> Essere «uomo di parola» nella vita spirituale significa, secondo Kolvenbach, essere fedele al discernimento personale, in P.-H. KOLVENBACH, «Maestro Ignacio, hombre», 5-24.

<sup>164</sup> *Au* 7; «Porque, leyendo la vida de nuestro Señor y de los santos, se paraba a pensar, razonando consigo: ¿qué sería, si yo hiciese esto que hizo S. Francisco, y esto que hizo S. Domingo? Y así discurría por muchas cosas que hallaba buenas, proponiéndose siempre a sí mismo cosas dificultosas y graves, las quales quando proponía, le parecía hallar en sí facilidad de ponerlas en obra. Mas todo su discurso era decir consigo: S. Domingo hizo esto; pues yo lo tengo de hacer. S. Francisco hizo esto; pues yo lo tengo de hacer», in *Acta P. Ignatii*, MI FN I, 372.

<sup>165</sup> Il proto-discernimento spirituale di Ignazio funziona anche come guida spirituale, in quanto esperienza di ricerca della volontà di Dio come maturazione della fede, in M. RUIZ JURADO, *El discernimento espiritual*, 89-134.

<sup>166</sup> Anche se le sue visioni, trovate nel racconto autobiografico, hanno un carattere semplice (di solito figure geometriche e luci forti), la loro esperienza ha influito in modo molto forte sulla loro vita spirituale, in P. ADNÉS, «Visions», 987.



chiaramente un'immagine di nostra Signora con il santo bambino Gesù. Poté contemplarla a lungo provandone grandissima consolazione. Poi gli sopravvenne un tale disgusto di tutta la vita passata [...]»<sup>167</sup>.

Questa visione non diventa solo uno stimolo che spinse Ignazio a fare questo salto qualitativo circa il suo discernimento esistenziale, come sostiene lo studioso Peter du Brul<sup>168</sup>, ma soprattutto parte da un sentimento rivelante di essere pellegrino, di cercare con una forte rigosità il punto centrale della sua vita, quindi donare se stesso a Dio.

Da questo pellegrinaggio di discernimento risultano alcuni elementi fondamentali per una meditazione personale circa i movimenti interiori. Si individualizzano così cinque passi<sup>169</sup> che possono essere di aiuto per un discernimento quotidiano della vita personale.

Si è osservato sinora che operare un discernimento significa, quindi, mettere insieme la ragione con la fede, trovare il ritmo personale per l'abbandono di sé e, soprattutto, diventare discernimento con l'essere personale visto nell'apertura creativa della chiamata divina.

#### 5.1.2. L'arte di pregare e ascoltare di Teresa

Entrare in contatto con l'universo dell'orazione teresiana richiede un certo atteggiamento verso il concetto dell'unione. La pace interiore teresiana, quell'*apatheía* dei padri orientali, pone l'accento sull'orazione e presuppone una comunione con Dio<sup>170</sup>.

---

<sup>167</sup> Au 13; «[...] estando una noche despierto, vido claramente una imagen de nuestra Señora con el santo Niño Jesús, con cuya vista por espacio notable recibió consolación muy excesiva, y quedó con tanto asco de toda la vida pasada [...]», in *Acta P. Ignatii*, MI FNI, 374.

<sup>168</sup> P. DU BRUL, *A Man Afire*, 223.

<sup>169</sup> In genere si identificano cinque passi logici del discernimento spirituale: essere cosciente dei movimenti interiori, analizzare la sorgente dei movimenti, interpretare le consolazioni e le desolazioni, la spinta interiore per fare le cose di Dio (nel caso di Ignazio – andare a Gerusalemme) e la conferma del discernimento (Ignazio ebbe la visione di Nostra Signora con il Bambino Gesù), in M. ROTSAERT, *Il discernimento spirituale*, 12.

<sup>170</sup> Si osserva l'aspetto pneumatologico dell'orazione in generale, che riveste un aspetto particolare nella spiritualità teresiana: «La identificación de la oración de unión con la comunión de Espíritu explica las escasas veces que aparece Jesús orando en los evangelios. La oración que en ellos se menciona es de petición», in J. MATEOS – L. ALONSO SCHÖKEL, *Nuevo testamento*, 1326. L'articolo di F. URBINA, «El poder en la vida», 234, presenta l'orazione nella luce di un'atteggiamento eminentemente umano e come risposta di gratitudine davanti alla grazia.

L'arte di pregare di Teresa è essenzialmente dialogale, intrinsecamente centrata verso la relazione con la trascendenza trinitaria. Il binomio *homo sapiens* – *homo orans* prende il suo significato più espressivo del miglioramento interiore, dialogale con Dio<sup>171</sup>. Pare davvero interessante osservare il percorso d'orazione teresiana in questa luce dell'*homo orans*, su cui Häring aveva posto l'accento. La sua capacità umana di elevare la preghiera al livello dell'arte personale, portata al compimento della grazia insieme con quel «concedendo verità alla sua esistenza», si fonda principalmente sulla libertà personale del *fare* di Dio.

Per questo motivo la libertà per Teresa non era altro che essere libera in relazione con Dio, in relazione infine con la vera libertà che è quella della coscienza di sé nell'equo rapporto con la divinità<sup>172</sup>.

In Teresa si osserva subito il grande binomio fede-preghiera, punto di partenza per la sua vita di contemplazione attiva. Soltanto così si possono capire le modalità con cui Teresa sviluppa la sua vita spirituale, completamente guidata dalla grazia e dal fare la volontà di Dio.

Quel «non so come procedere nell'orazione»<sup>173</sup> non è altro che un preliminare del lungo viaggio della scoperta di sé e dello scoprire il suo stile, maturato nella scuola del silenzio e della preghiera interiore.

L'ispirazione principale di Teresa, principalmente riguardo alla preghiera come colloquio con Dio, viene fondamentalmente dall'esperienza di Gesù, un'«esperienza colmante di Dio»<sup>174</sup>, fonte di armonia, elemento molto presente nella sua esperienza oscura prima di incontrare Gesù sofferente.

Quest'arte teresiana di pregare agisce sotto la luce della *simplicitas*, della concreta vita ordinaria, senza uno sforzo straordinario, partendo proprio da quel senso pratico e immediato della preghiera: «Mi pareva che, essendo

<sup>171</sup> «[...] el hombre no se define a partir del uso de ciertos instrumentos o desde la posibilidad de cambiar el ambiente que vive. Ni siquiera es suficiente la definición de *homo sapiens*. Se define como *homo orans*, en cuanto que adora, escucha y responde a Dios confirmando verdad a su propia existencia», in B. HÄRING, «Oración», 1391.

<sup>172</sup> «Questa collocazione tra la finitezza e l'infinità costituisce l'uomo e si manifesta ancora una volta nel fatto che l'uomo proprio nella sua trascendenza infinita e nella sua libertà si sperimenta come colui che è affidato a se stesso ed è storicamente condizionato», in K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, 69.

<sup>173</sup> *Vita* 7,17; «No sabía cómo proceder en oración», in TERESA D'AVILA, *Libro de la Vida*, 80.

<sup>174</sup> Espressione riportata dall'articolo di S. CASTRO, «La oración de Jesús», 265-292. Nella stessa linea si inquadrano anche gli studi di J. ESPEJA, *Jesucristo. Palabra de libertad* e di L. CENCILLO, *La comunicación absoluta*. Sulla «preghiera di Gesù», S. CASTRO, «Padrenuestro», 1454-1467, sorprendono alcuni aspetti che riguardano direttamente l'abbandono al progetto divino, aspetto visto nell'esperienza teresiana di Dio.

sola e afflitta, come persona bisognosa di conforto, mi avrebbe accolto più facilmente. Di queste ingenuità ne avevo parecchie»<sup>175</sup>.

Partendo soprattutto dalla sua *Vida*<sup>176</sup>, Teresa non cerca mai di strabiliare né il suo padre spirituale con la sua modalità di pregare, né i possibili lettori, ma presenta la preghiera come una relazione di amicizia con Cristo che si trasforma nel «maestro interiore» di se stessa»<sup>177</sup>.

Sembra che la «strategia» teresiana – parte integrante della sua arte dell'orazione – miri a diventare sempre più conforme alla volontà di Dio, rispecchiando la chiamata specifica verso la santità. Pare che lei si avvicini, con una naturalezza debordante, all'«immagine e somiglianza» (*Gen* 1,26) del suo Amato, richiesta personale partendo dall'invito divino di donarsi totalmente a Dio e al mondo. Teresa, infatti, si avvicina a Dio, tramite la preghiera, come segno di obbedienza e di amore, come una sorta di legame indispensabile verso il dialogo amicale e amoroso<sup>178</sup>.

Una delle particolarità teresiane riguardo alla preghiera consiste nell'abbandono davanti alla chiamata di Dio, un abbandono cosciente, tanto desiderato e del tutto assunto. Solamente così Teresa poteva far scoprire e fiorire la proposta divina per il suo particolare cammino spirituale. Tale disponibilità si trova soprattutto nell'«*experiencia prepascual*», nelle sue origini del cammino spirituale, accompagnato da formazione, donazione e conferma<sup>179</sup>.

Si approfondiscono così i termini specifici del modello teresiano, come «parlare» e «ascoltare». La Santa invita all'ascolto, facendo una netta

---

<sup>175</sup> *Vita* 9,4; «Parecíame a mí que, estando solo y afligido, como persona necesitada me había de admitir a mí. De estas simplicidades tenía muchas», in TERESA D'AVILA, *Libro de la Vida*, 93. L'atteggiamento di Teresa, come si è visto, non cerca di complicare la sua vita con grandi teorie (anche spirituali), ma cerca senza fatica la semplicità, quella pacifica leggerezza d'animo.

<sup>176</sup> Opera considerata, tra l'altro, «el libro más personal de toda la literatura española», in V. GARCÍA DE LA CONCHA, *El arte literario de Santa*, 191.

<sup>177</sup> D. DE PABLO MAROTO, «Dimensiones pastorales», 344.

<sup>178</sup> In modo analogico, come ermeneutica dell'orazione, si trova anche l'articolo di Raúl Berzosa Martínez, che non soltanto riprende l'argomento di Tommaso, ma approfondisce l'aspetto della relazione Creatore-creatura come punto fondamentale di ogni autentica preghiera: «La oración de petición no se hace para informar a Dios de lo que nos pasa. Ni tampoco se hace para intentar ingenuamente modificar la voluntad divina. A Dios le pedimos cosas porque somos humanos», in R. BERZOSA MARTÍNEZ, «Oración», 1020. Vedere l'esperienza teresiana in questa prospettiva, significa approfondire la chiamata verso l'autentico cammino spirituale, che è sempre – seguendo il modello di Teresa – attribuito alla grazia, in J.A. ESTRADA, *La oración de petición*.

<sup>179</sup> A. ÁLVAREZ-SUÁREZ, «Dimensión mistagógica», 428.

distinzione tra l'ascolto e il parlare: «Mi sembra che ci sia la stessa differenza che c'è tra parlare e ascoltare, né più né meno. Quando parlo, come ho detto, vado indirizzando il mio discorso con l'intelletto, ma se mi parlano, non faccio altro che ascoltare, senza alcuna fatica»<sup>180</sup>.

Teresa offre – in questo modo – un paradigma della comunicazione divino-umana, che si manifesta principalmente quando diventa preghiera. Diventare preghiera significa essere riconoscente del dono dell'ascolto<sup>181</sup>, per cui la preghiera non è soltanto chiedere sostegno, ma anche un essere in empatia con l'altro, dare ascolto ai segni dei tempi e, soprattutto, accogliere il parlare di Dio.

Esiste nell'opera autobiografica teresiana un acuto processo di ascoltare la voce di Dio che parla con lei per mezzo della sua esistenza, tramite la sua specifica esistenza. Mediante questo processo, Teresa fa vedere che esiste una profonda modalità di ascoltare<sup>182</sup>, comunicando il silenzio che cura e la presenza di Dio che parla tramite la sua presenza.

Esistono, quindi, due elementi che caratterizzano l'arte dell'ascolto teresiano. Il primo elemento, trovato nel racconto autobiografico, è l'ascoltare Dio, e lasciar parlare il Creatore, un permettersi di stare in silenzio e, infine, comprendere il punto fondamentale della preghiera, cioè farsi parlare da Dio.

---

<sup>180</sup> *Vita* 25,4; «Paréceme que hay la diferencia que si nosotros hablásemos y oyésemos, ni más ni menos. Porque lo que hablo, como he dicho, voy ordenando con el entendimiento lo que digo. Mas si me hablan, no hago más de oír sin ningún trabajo», in TERESA D'ÁVILA, *Libro de la Vida*, 244.

<sup>181</sup> Víctor Manuel Fernández parla, nel suo volume sulla contemplazione, del silenzio che si sperimenta nella preghiera, gustando il tacere, ascoltando così il parlare di Dio: «... nella preghiera quando vengono meno le parole, non si sa cosa dire. Proprio allora è il momento di tacere e di sentire quello che Dio vuole comunicarci, per accogliere il dono divino e lasciarlo agire in noi», in *Contemplativi nell'azione*, 63.

<sup>182</sup> L'atteggiamento verso l'ascolto degli altri come riflesso dell'ascolto di Dio ha nell'insegnamento teresiano un fondamento nell'opera *Audi, filia* di Giovanni d'Ávila: «La prima cosa che ci viene raccomandata in queste parole è che *ascoltiamo*; e non senza motivo, perché, se il principio della vita spirituale è la fede, e questa entra nell'anima, come dice san Paolo, *attraverso l'ascolto*, è ragionevole che siamo prima avvisati su ciò che anzitutto ci conviene fare (cf. *Rm* 10,17). Perché è di poco profitto che risuoni la voce della verità divina dal di fuori, se non vi sono orecchie che la vogliono ascoltare interiormente. Né ci è sufficiente che, quando siamo stati battezzati, il sacerdote abbia messo il dito nelle nostre orecchie, dicendo che *si aprissero*, se le teniamo chiuse alla parola di Dio, e in noi si compie ciò che degli idoli dice il profeta Davide: *Hanno occhi e non vedono, hanno orecchi e non odono* (*Sal* 115, 5-6)», in GIOVANNI D'ÁVILA, *Maestro di evangelizzatori*, 73.

Teresa presenta il processo di ascoltare il parlare di Dio – visto come arte – come un crescente rinnegamento di se stessa. Partendo da questa premessa, si può scoprire la grandezza di Dio che ci parla tramite la preghiera fatta con umiltà.

Si osserva facilmente l'interesse di Teresa per l'ascolto, lasciandosi portare dalle parole del Vangelo che propongono un silenzio nella preghiera, orazione contemplativa portata al compimento dalla Santa. Perciò, le parole di Gesù invitano alla discrezione spirituale, a un certo senso dell'umiltà che richiede il dominio della propria anima che parla più che ascolta<sup>183</sup>.

Quest'approfondimento dell'ascolto della divinità porta Teresa a un ascolto creativo della parola del Signore<sup>184</sup>, partendo proprio da una libertà interiore. Inoltre, Teresa presenta la conseguenza di tale libertà interiore, cioè il rinunciare all'«io» sotto l'insegnamento della fede e della speranza, per poter essere attraversata dall'amore di Dio:

Come ho detto prima, c'era già stato un inizio per me, alcune volte, di quello che sto per dire, anche se per brevissimo tempo. Nel cercare di rappresentarmi il Signore e prostrarmi ai piedi di Cristo, nella maniera che ho detto, e talvolta anche durante la lettura, mi accadeva d'improvviso d'essere invasa da un così vivo sentimento della presenza di Dio, da non poter dubitare in alcun modo ch'egli fosse in me ed io tutta rapita in lui<sup>185</sup>.

---

<sup>183</sup> «Tu invece, quando preghi, entra nella tua camera e, chiusa la porta, prega il Padre tuo nel segreto... Pregando poi, non sprecate parole come i pagani, i quali credono di venire ascoltati a forza di parole. Non siate dunque come loro, perché il Padre vostro sa di quali cose avete bisogno ancor prima che gliele chiediate», *Mt* 6,6-8. Così si rispecchiano le parole di Gesù nel comportamento spirituale di Teresa, parole che prendono vita nel suo progresso spirituale, provocandosi da dentro a praticare il vero silenzio nella contemplazione che porta all'ascolto di Dio.

<sup>184</sup> Secundin Castro Sánchez propone una comprensione attuale di Teresa alla luce della Scrittura: «en que pretendo hacer ver que la raíz, el enmarque y el adorno de la mística de Teresa de Jesús se hallan en la Biblia. La Biblia no justifica la mística de Teresa, la juzga o la discierne, es un manantial. No es un aspecto de lo teresiano, es su esencia. Debajo de la obra teresiana se advierte, adivina y corre lo más característico de la Biblia. Léido el texto de Teresa desde estos parámetros, parece nuevo, se hace más moderno y se trasfigura en encanto y poesía», in S.C. SÁNCHEZ, *El fulgor de la Palabra*, 8-11. In questa direzione, la lettura di Teresa non solo ha più senso religioso, ma si possono comprendere anche le complessità del suo linguaggio.

<sup>185</sup> *Vita* 10,1; «Tenía yo algunas veces, como he dicho, aunque con mucha brevedad pasaba, comienzo de lo que ahora diré: acaecíame en esta representación que hacía de ponerme cabe Cristo, que he dicho, y aun algunas veces leyendo, venirme a deshora un sentimiento de la presencia de Dios que en ninguna manera podía dudar que estaba dentro de mí o yo toda engolfada en El», in TERESA D'AVILA, *Libro de la Vida*, 98. La profondità di quest'affermazione trova la sua spiegazione nel percorso di Teresa nel

Quest'ascoltare Dio – per mezzo della Sua parola – rispecchia in Teresa il secondo elemento, ossia l'ascolto degli altri mediante l'ascolto di se stessa. Lei, grande riformatrice dell'ordine carmelitano e di se stessa, realizza una sintonia tra l'ascolto di Dio e l'ascolto degli altri tramite la contemplazione che fa crescere in lei il desiderio della preghiera che s'incarna in azione. Tuttavia, si osserva un continuo ritorno di Teresa a Dio e alla Sua parola, facendo vedere che solo Lui è il principio e il pilastro che sostiene la sua vita.

Teresa possiede una particolare arte di narrazione<sup>186</sup> basata su un talento congenito di presentare la storia personale in una luce provvidenziale, tanto impregnata delle virtù e a vivere conformemente alla sua chiamata. Lei presenta un momento in cui si osserva che l'ascoltare degli altri significa conformarsi alla parola di Dio, alla chiamata e al dialogo-in-ascolto con il Creatore:

Cominciando, così a gustare la buona e santa compagnia di questa monaca, godevo di sentirla parlare così bene di Dio, perché era una grande santa, molto saggia; credo che la gioia di ascoltare tali discorsi non mi sia mai venuta meno. Prese a raccontarmi come ella fosse giunta a farsi monaca soltanto per aver letto ciò che dice il Vangelo: Molti sono i chiamati, ma pochi gli eletti<sup>187</sup>.

Un aspetto che merita di essere rilevato è il carattere evangelico della presentazione di Teresa; lei considera opportuno far riferimento alla Parola di Dio quando parla con gli altri, costruendo la sua «casa interiore» sulla roccia (*Mt* 7, 24-25), affinché diventi una *chiesa* in cui Dio può trovare la Sua dimora.

Di conseguenza, Teresa scopre l'aspetto comunitario della vita vissuta in Cristo, il tatto del contatto con Dio tramite gli altri, la flessibilità spirituale del sapere i momenti del silenzio e quelli dell'ascolto. Da questa prospettiva Teresa insegna riguardo all'ascolto, che non è soltanto uno stare in silenzio, ma un ascolto creativo, un pellegrinaggio pro-attivo di

---

conoscere Dio e nell'amarlo. Risulta così che l'amore e la conoscenza di Dio sono due realtà che prendono una forma ideale nell'anima di Teresa, essendo tutta assorbita in Lui, in E.-M. ENGELN, *Erkenntnis und Liebe*.

<sup>186</sup> Gli studi di V. GARCÍA DE LA CONCHA, *El arte literario de Santa*; F. LÁZARO CARRETER, «Santa Teresa de Jesús», 1124-1127; F. MÁRQUEZ VILLANUEVA, «La vocación literaria», 355-379, approfondiscono l'aspetto della narrazione nello scritto autobiografico di Teresa, osservandosi in questo modo la sua capacità narrativa di presentare la sua esperienza personale con il Signore.

<sup>187</sup> *Vita* 3,1; «Pues comenzando a gustar de la buena y santa conversación de esta monja, holgábame de oírla cuán bien hablaba de Dios, porque era muy discreta y santa. Esto, a mi parecer, en ningún tiempo dejé de holgarme de oírlo. Comenzóme a contar cómo ella había a ser monja por sólo leer lo que dice el evangelio: Muchos son los llamados y pocos los escogidos», in TERESA D'AVILA, *Libro de la Vida*, 42.

lasciarsi toccare dalla preghiera di raccoglimento e «in virtù di quanto operavano nel mio cuore le parole di Dio, lette o ascoltate»<sup>188</sup>. Tale odo è sempre un itinerario insieme con gli altri<sup>189</sup>, aspetto molto ben evidenziato nel percorso spirituale di Teresa.

Da questo avvenimento teresiano si può approfondire l'arte dell'ascolto, sempre sotto l'influsso della grazia, aspetto che abbraccia la realtà della carità, profondamente sviluppata da lei nel suo percorso di conversione a Dio tramite l'incontro con Gesù sofferente.

## 5.2. *I due modi di vivere con Dio*

### 5.2.1. *Trovare Dio in tutte le cose* di Ignazio

Per rispondere alle particolarità delle domande riguardo alle problematiche attuali, si osserverà una delle questioni più profonde della spiritualità ignaziana, più concretamente l'aspetto che punta sull'apertura di Ignazio verso il mondo tramite la ben nota spiritualità apostolica.

Sin dall'inizio si accentua l'aspetto della preghiera<sup>190</sup>: ponte privilegiato tramite cui l'uomo «udisce la sua parola»<sup>191</sup>. Tramite la parola di Dio Ignazio fece la forte esperienza di voler cercare la presenza di Dio nel concreto, nel piccolo, nel comune, cosa straordinaria per il suo tempo.

---

<sup>188</sup> *Vita* 3,5; «Con la fuerza que hacía en mi corazón las palabras de Dios, así leídas como oídas», in TERESA D'AVILA, *Libro de la Vida*, 45.

<sup>189</sup> Su questo aspetto, Fernández osserva che soltanto sotto l'influsso della libertà interiore si potrebbe scoprire che «una spiritualità aperta, libera e condivisa permette di compiere un pellegrinaggio, di camminare con gli altri, di pregare con loro e *come* loro, così da realizzare un cammino che porta all'incontro con quella «realtà sacra» che si cerca continuamente», in V.M. FERNÁNDEZ, *Contemplativi nell'azione*, 65. Teresa s'inquadra perfettamente in questa «spiritualità aperta, libera e condivisa». «Aperta», perché lei fu principalmente una «cattolica» alle realtà diverse, accogliendo – sotto influsso della grazia – il diverso apparso nella sua vita. «Libera», perché lei non si è mai sentita costretta ad abbandonare il suo pellegrinaggio, ma aveva avanzato progressivamente nella sua missione affidata da Dio. E, infine, «condivisa» perché la sua prospettiva si è materializzata tramite la comunità in cui visse, comunità che forma la sua famiglia spirituale.

Come una continuazione alla prospettiva di Fernández, Jorge Mario Bergoglio, nel suo studio *Educar: exigencia y pasión*, 115, ribadisce la perdita dell'aspetto comunitario della società, evidenziando così l'importanza del *fare insieme*, del *vivere insieme* e del *pregare insieme*.

<sup>190</sup> M. NICOLAU, «La oración de S. Ignacio», *Manresa* 28 (1956) 94-97.

<sup>191</sup> Espressione riportata dallo studio di K. RAHNER, *Uditori della parola*, 59.

Questo *scendere per salire* ignaziano ricompone non solo un cammino di scoperta di Dio, ma un semplicemente lasciarsi sorpreso dallo svelamento personale della presenza divina. Inoltre, nel cercare e nello scoprire ignaziano di Dio in tutte le cose si identifica una ricerca intima dell'unione con il Creatore mediante il quotidiano che costituisce i «tocchi» divini visti come momenti privilegiati. Il momento *Cardoner* – come già trattato nel secondo capitolo – può essere semplicemente inquadrato e visto come un'esperienza mistica che porta a un profondo cambiamento interiore.

Tale carisma<sup>192</sup> del diventare esistenza eucaristica, cioè un'esistenza riconoscente, prende nella figura di Ignazio aspetti che coprono addirittura la particolarità specifica della sua spiritualità. Tale «tema» dell'intimo di Ignazio non è più un fare per gli altri, ma un profondo e continuo essere per gli altri mediatori del cercare e trovare Dio.

Il suo vivere nella dinamica della gratitudine e dell'apertura, ha trasformato l'evento Manresa in un punto di partenza dei perpetui esercizi spirituali, in cui la preghiera e la meditazione dei misteri divini facevano parte del quotidiano; inoltre il pilastro fondamentale della sua esistenza non era più il lodare se stesso, bensì il lodare di Dio. Tale *indifferenza*<sup>193</sup> davanti al visibile della vita ha messo Ignazio in una doppia situazione. Da

---

<sup>192</sup> Nella sua sottilità linguistica, questo termine dovrebbe essere visto nella complessità della sua storia. Soltanto così si potrà vedere, per esempio, il carisma di Ignazio di cercare e di trovare Dio in tutte le cose, sempre molto collegato con l'aspetto sacramentale dell'Eucaristia. Riportiamo una parte della spiegazione del termine proposto da A. VANHOYE, «Il problema biblico dei “carismi”», 390: «Il greco *chárisma* ha numerose relazioni che contribuiscono a determinare il senso. È un derivato del verbo *charizesthai*, che significa “mostrarsi generoso”, “regalare”. È imparentato con *charis*, “grazia”, con *eucharistein*, “ringraziare” e con molti altri termini [...] Ha quindi un senso generale di “dono gratuito”, “regalo”».

<sup>193</sup> Riguardo all'indifferenza ignaziana, trovata nel periodo in cui Ignazio visse a Manresa, si considera opportuno avere una prospettiva puntuale sul come egli abbia sperimentato il periodo a Manresa nella luce dell'abbandono di se stesso. Questa presentazione potrebbe essere di sostegno per approfondire meglio la realtà dell'indifferenza ignaziana che punta soprattutto sulla libertà interiore e sull'*attaccamento*: «This interior freedom forged in humility, lay at the root of what Ignatius would call indifference. This was an openness to God, a courage that was to be found in God alone, a conscious choice for God in all this became a seeking for God in all things. Ignatius began his Spiritual Exercises on the theme of indifference, and concluded them with an offering of oneself to God based on this same interior freedom. It was this humble openness to God that determined the manner of his prayer, gave ties to his frequent exams, and was ultimately the source of his utter confidence in God, his universal availability, and his generous responsiveness to God's direction and guidance», in C.J. JACKSON, «“Something that happened”», 33.



una parte, lui si riteneva come un piccolo allievo nella scuola del cercare Dio in tutte le cose e dall'altra parte apriva il suo cuore davanti alla possibilità di unire la sua vita con Dio, quindi a lasciarsi sorprendere dalla presenza divina. Questo binomio del cercare Dio e lasciarsi sorprendere da Lui funziona come un legame creativo nel suo percorso di essere plasmato come segno della misericordia divina.

Per poter attingere il nocciolo dell'ignaziano «cercar e trovar Dio in tutte le cose», si considera opportuno riportare il testo di Padre Nadal, in cui era commentato l'Esame Generale e arrivare a puntare sull'illuminazione di Ignazio circa il suo essere *contemplativo in azione* che cercava così Dio in ogni attività quotidiana:

Hanc rationem orationis concepit Pater Ignatius magno privilegio selectissime; tum illud praeterea: in omnibus rebus, actionibus colloquiis, ut Dei praesentiam rerumque spiritualium affectum sentiret atque contemplaretur, simul in actione contemplativus quod ita solebat explicare: Deum esse in omnibus rebus inveniendum<sup>194</sup>.

Diventa così evidente non solo la realtà del dono come parte integrante della vita spirituale di Ignazio, ma anche di una certa «donazione» di questo dono ai suoi compagni. In questo senso, il dono di Dio non è mai posseduto per se stessi, custodito gelosamente a proprio uso e consumo, ma un dono che viene trasmesso. Tale cercare e trovare Dio, visto come dono della grazia divina, diventa ora modello di vita trasmesso mediante l'apertura del cuore nella libertà personale.

Questo cambiamento – attivo nelle profondità del proprio essere – diventa ora un'esperienza assunta come pellegrinaggio in cui il ricercatore di Dio non è più il protagonista, ma la *Ricerca* diventa l'attore principale. Pertanto si osserva un cambiamento del paradigma come proposta alla visione attuale riguardo alla scoperta di Dio. Questo *incontrare Dio in tutte le cose*<sup>195</sup> non è semplicemente una ricerca della presenza divina nel

---

<sup>194</sup> M. NICOLAU ed., *P. Hieronymi Nadal*, 162-163.

<sup>195</sup> Una prospettiva concreta del cercare e trovare Dio in tutte le cose viene ora offerta dall'intervista di P. Spadaro a Papa Francesco. In questa intervista Papa Francesco propone una genuina visione riguardo a tale ricerca personale: «incontrare Dio in tutte le cose non è un eureka empirico. In fondo, quando desideriamo incontrare Dio, vorremmo constatarlo subito con metodo empirico. Così non si incontra Dio. Lo si incontra nella brezza leggera avverita da Elia. I sensi che constatano Dio sono quelli che sant'Ignazio chiama i "sensi spirituali". Ignazio chiede di aprire la sensibilità spirituale per incontrare Dio al di là di un approccio puramente empirico. È necessario un atteggiamento contemplativo: è il sentire che si va per il buon cammino della comprensione e dell'affetto nei confronti delle cose e delle situazioni. Il segno che si è in questo buon cammino è quello della pace profonda, della consolazione spirituale,

quotidiano, ossia nella realtà visibile, bensì è un *vedere oltre*, un diventare di più, un diventare sorpresa del «tocco» creativo divino.

Come rivivere, dunque, la realtà del cercare Dio in tutte le cose? Il modello ignaziano invita all'indifferenza, al distacco di sé e all'abbandono davanti al progetto personale di Dio. Il quotidiano, nella prospettiva ignaziana, diventa un *esercizio spirituale*<sup>196</sup> in cui si rivive continuamente l'esperienza personale alla luce della grazia.

L'incontro di Dio in tutte le cose prende forma da una forte speranza e confidenza in Lui<sup>197</sup>, di una sicurezza del suo «carattere» imprevedibile, quindi, di una incertezza<sup>198</sup> di aver incontrato Dio in tutte le cose.

Tuttavia, il cercare e il trovare Dio hanno sempre qualcosa di sicuro, di pacificante, di lineare nel campo dell'esperienza soggettiva<sup>199</sup> in cui si approfondiscono le sempre nuove e creative modalità con cui Dio si svela al mondo. Permane una porta aperta circa l'atteggiamento ignaziano riguardo alla visione intrinseca del cercare e trovare Dio in tutte le cose,

dell'amore di Dio, e di vedere tutte le cose in Dio», in A. SPADARO, «Intervista a Papa Francesco», 468.

<sup>196</sup> Tale esercizio spirituale quotidiano non è altro che un approfondire lo spirito, che aiuta in tale ricerca esistenziale. In questa linea, si inquadra anche la prospettiva di García Mateo sull'ermeneutica degli *Esercizi*, non essendo più un testo, ma un'esperienza profonda di Ignazio, in R. GARCÍA MATEO, *Ignacio de Loyola*, 20. Tale esperienza è anche la quotidianità dell'*esercizio* di cercare Dio in tutte le cose.

<sup>197</sup> Il gesuita ungherese, Gabriel Hevenesi, propone una prospettiva della «dipendenza» fondata proprio sulla base della confidenza: «Haec prima agendorum regula: Sic Deo fide, quasi rerum successus omnis a te, nihil a Deo penderet; Ita tamen iis operam omnem admove, quasi tu nihil, Deus omnia solus sit factururus», in G. HEVENESI, *Scintillae Ignatianae*. Cercare Dio in tutte le cose significa anche lasciargli lo spazio del suo tempo di re-azione, in G. FESSARD, *La dialectique des Exercices spirituels*, 305-363.

<sup>198</sup> «In questo cercare e trovare Dio in tutte le cose resta sempre una zona di incertezza. Deve esserci. Se una persona dice che ha incontrato Dio con certezza totale e non è sfiorata da un margine di incertezza, allora non va bene. Per me questa è una chiave importante. Se uno ha le risposte a tutte le domande, ecco che questa è la prova che Dio non è con lui. Vuol dire che è un falso profeta, che usa la religione per se stesso. Le grandi guide del popolo di Dio, come Mosè, hanno sempre lasciato spazio al dubbio. Si deve lasciare spazio al Signore, non alle nostre certezze; bisogna essere umili. L'incertezza si ha in ogni vero discernimento che è aperto alla conferma della consolazione spirituale», in A. SPADARO, «Intervista a Papa Francesco», 469.

<sup>199</sup> In questo campo si inquadra «esercizio della preghiera», diventando un punto personale per assumere il risultato continuo della scoperta, in H. ALPHONSO, *Il «rinnovamento appropriato»*, 69.

questione spirituale che viene trasmessa per mezzo del suo modello di abbandono nelle priorità divine.

### 5.2.2. *Il vivere per Dio* di Teresa

Il vivere per Dio è un punto principale dell'insegnamento teresiano, che parte dall'essere presente per poter offrire questa presenza nella scuola della carità. Teresa non si focalizza sul fare il meglio nella sua vita, ma cambia il «paradigma» della santità facendosi una persona presente nel suo tempo, disponibile per la missione personale: orientata totalmente verso Dio e verso la Sua creazione.

Nella storia di Teresa si osservano non soltanto momenti di grande profondità spirituale, ma anche di un'attività senza sosta nel compiere la missione di ristrutturare il suo ordine. Ben conosciuta è la storia di quando pone le basi del monastero di San Giuseppe, storia narrata nel capitolo 36 della *Vida*. Qui, Teresa considera opportuno evidenziare l'importanza della comunità, cioè dell'*essere insieme* in quel momento fondamentale del monastero. Sotto l'influsso dell'orazione, Teresa racconta il momento in cui Gesù conferma la comunità riunita nella preghiera, e come – «con grande amore» – questa è accolta dal suo Sposo: «Mentre attendevo all'orazione in chiesa, prima di entrare nel monastero, ed ero quasi in rapimento, vidi Cristo che pareva mi accogliesse con grande amore e mi mettesse sul capo una corona, ringraziandomi di quanto avevo fatto per la Madre sua»<sup>200</sup>.

Nella sua missione di riformatrice dell'ordine carmelitano, si osserva la sua capacità di poter accettare il ruolo di «profetessa», sapendo molto bene che tale dono porta con sé l'obbrobrio degli altri, soprattutto della sua famiglia religiosa, secondo le parole di Gesù: «Un profeta è onorato ovunque, eccetto nel proprio paese, fra la propria gente!» (*Mt* 13,57).<sup>201</sup>

---

<sup>200</sup> *Vita* 36,24; «Estando haciendo oración en la iglesia antes que entrase en el monasterio, estando casi en arrobamiento, vi a Cristo que con grande amor me pareció me recibía y ponía una corona y agradeciéndome lo que había hecho por su Madre», in TERESA D'AVILA, *Libro de la Vida*, 385.

<sup>201</sup> Nell'insegnamento teresiano non si trova in nessuna parte l'atteggiamento della rinuncia, anche nei momenti più dolorosi. Questo fatto rivela il vero *essere qua* di Teresa, ben ancorata nella comunicazione personale con Dio e completamente integrata nella sua missione. Un punto di vista simile si trova nello studio di A. SAGARDOY, *Teresa von Ávila*, 68-78, con l'attenzione sulla riforma del Carmelo.

Teresa propone una vera mistagogia, soprattutto nel capitolo 20, in cui descrive i sentimenti dell'anima che si lascia condurre dalla preghiera, facendo la distinzione chiara tra l'unione con Dio e il rapimento spirituale:

Vorrei saper spiegare, con l'aiuto di Dio, la differenza che passa fra l'unione e il rapimento, o elevazione, o volo dello spirito, come lo chiamano, o trasporto, che è tutt'uno; intendo dire che questi differenti nomi indicano la stessa cosa, che si chiama anche estasi. È di gran lunga superiore all'unione, per gli effetti più grandi che produce e per molte altre operazioni, perché l'unione sembra principio, mezzo e fine dell'estasi e si svolge all'interno dell'anima, ma, poiché l'estasi ha effetti molto più elevati, si svolge internamente ed esteriormente. Lo spieghi il Signore come ha fatto per il resto, perché certamente se Sua Maestà non mi avesse spiegato in che modo e con quali espressioni si può dire qualcosa, io non vi sarei riuscita<sup>202</sup>.

Lei appare ora come un'esperta nella vita mistica, facendo non soltanto la distinzione tra l'unione e il rapimento, ma è pronta a identificare le conseguenze per ciascuna delle due esperienze presentate. Il gustare del dono di Dio può spaventare il ricercatore di Dio, com'è successo anche a Teresa nella sua esperienza di entrare nella scuola dell'amore del Signore, non sentendosi degna di questa elevazione spirituale:

Avevo ben capito che era una grande grazia, ma dopo questo ne rimasi assai più certa. Tanto più che il mio confessore la riconobbe come cosa buona. D'altronde, benché io avessi ragione di temere, a causa della mia miseria, non ho mai potuto credere il contrario. Anzi, quello che mi faceva temere era proprio il fatto che si trattava di un bene troppo grande, avendo presente quanto poco l'avessi meritato<sup>203</sup>.

Mediante questa illustrazione spirituale, Teresa propone al lettore un atteggiamento diverso da quello sperimentato finora riguardo alla preghiera, vale a dire, suggerisce un integrarne completamente nella sua storia personale e così diventare cosciente del suo essere per poter sperimentare nella scuola della preghiera e sotto il dominio della grazia, sentimenti che gradualmente portano alla conoscenza di sé e al compimento della carità, porte di accesso verso il vivere per Dio.

---

<sup>202</sup> *Vita* 20,1; «Querría saber declarar con el favor de Dios la diferencia que hay de unión a arrobamiento o elevamiento o vuelo que llaman de espíritu o arrebatamiento, que todo es uno. Digo que estos diferentes nombres todo es una cosa, y también se llama éxtasis. Es grande la ventaja que hace a la unión. Los efectos muy mayores hace y otras hartas operaciones, porque la unión parece principio y medio y fin, y lo es en lo interior; mas así como estotros fines son en más alto grado, hace los efectos interior y exteriormente. Declárelo el Señor, como ha hecho lo demás, que, cierto, si Su Majestad no me hubiera dado a entender por qué modos y maneras se puede algo decir, yo no supiera», in TERESA D'AVILA, *Libro de la Vida*, 188-89.

<sup>203</sup> *Vita* 20,16; «Bien entendía yo era gran merced, mas quedé con mucha más seguridad, y mi confesor me dice que es bueno. Y aunque yo temí, por ser yo tan ruin, nunca podía creer que era malo; antes, el muy sobrado bien me hacía temer, acordándome cuán mal lo tengo merecido», in TERESA D'AVILA, *Libro de la Vida*, 198.

Esiste, quindi, un atteggiamento teresiano verso gli altri, che diventa una regola attuale di relazioni interumane gestite dall'essere presente nella vita degli altri. In Teresa si osserva un continuo desiderio di diventare quello per cui è stata creata, più che diventare un'altra persona, quindi, un perpetuo accettare la sua identità compresa come immagine di Dio.

Da parte sua, Dio fa sì che la persona abbia una dignità totale<sup>204</sup> per poter rispondere liberamente alla sua specifica missione. In questa luce si inquadra Teresa, che desidera essere presente per gli altri e sostenere la loro missione specifica, frutto del suo orientamento totale verso il Signore.

S'intravede un certo progresso nelle relazioni di Teresa con gli altri partendo proprio da una relazione sempre più autentica con Dio. Lei cerca ulteriormente di approfondire questo tipo di atteggiamento nelle relazioni con gli altri partendo dal suo modo di essere, insistendo sul rispetto per gli altri e per i genitori<sup>205</sup>, *istituzione* di formazione e di carità all'inizio di ogni vita umana e spirituale, un vero «modo catechistico di amare»<sup>206</sup>. Di questo, Teresa, nella sua specifica chiamata e missione, dà testimonianza e diventa un'*imitatrice* di Cristo<sup>207</sup>.

Di conseguenza, vivere per Dio nella storia personale significa – nell'insegnamento teresiano – diventare maestro della testimonianza dei doni di Dio mediante il vivere pienamente il quotidiano. Una sequela unica che crea negli altri il desiderio della perfezione, diventando uno «specchio» dell'amore del Signore.

### 5.3. *I due modi di servire Dio*

#### 5.3.1. *Per la maggior gloria di Dio* di Ignazio

---

<sup>204</sup> In questo contesto, si considera opportuno riportare le parole di Romano Guardini sulla dignità: «[che l'uomo abbia] un atto che sa di predilezione e sta a fondamento della sua dignità della sua chiamata. Questo significa che Dio chiama la persona a essere il proprio “tu”; più esattamente, che Egli stesso si determina a essere “tu” per l'uomo», in *Mondo e persona*, 174.

<sup>205</sup> L'aspetto del rispetto per i genitori visto come elemento principale per essere cosciente della storia personale si trova nello studio recente di E. MÜNZEBOCK, *Wenn Fasten, dann Fasten*, 44-62.

<sup>206</sup> V.M. FERNÁNDEZ, *Contemplativi nell'azione*, 161.

<sup>207</sup> Nel suo articolo «Persönlichkeit und Form», 12, Hans Urs von Balthasar parla della sequela di Cristo di ciascuna persona, ma in un modo unico e irripetibile. Così si potrebbe osservare come Teresa abbia trovato il suo modo specifico di seguire Cristo e così diventare una santa-per-tutti, proponendo questa linea paolina di essere tutto per tutti.

Avendo già osservato il senso della carità come uno dei punti fondamentali della spiritualità di Ignazio, ora si accentua la manifestazione della carità come servizio al prossimo.

La carità non sorge solamente dall'avvicinamento a Dio mediante la sua grazia, ma diventa anche un desiderio di manifestarsi nell'interesse verso un rapporto sempre più originale con il Signore e si trasforma così in un motore che sostiene il processo della missione esistenziale dell'uomo (lodare Dio e salvare l'anima) mediante il suo specifico lavoro apostolico.

Nella storia di Ignazio si osserva come, dopo la sua conversione, egli abbia avuto il forte desiderio di andare in Terra Santa per aiutare le anime<sup>208</sup>. Tale intenzione di fare apostolato diventa un punto centrale della riflessione sulla mistica ignaziana dell'apostolato<sup>209</sup>.

Il processo del *ricevere* per *dare* coglie il suo senso principalmente nella logica della grazia che, essendo gratuita, non può essere offerta se non gratuitamente. Perciò, Dio comunica, a volte in modo diretto, all'anima con una certa insistenza visibile la direzione sulla scelta come missione personale<sup>210</sup>.

L'onorare di Dio è, in definitiva, aiutare le anime<sup>211</sup>, avendo così cura della creazione di Dio mediante un'implicazione diretta e caritatevole.

Inoltre a vedere la proposta del titolo soltanto nella luce di un invito universale all'evangelizzazione degli altri, si potrebbe osservare la sensibilità interiore che chiama ad andare nelle periferie dell'universo personale e portare la luce della Parola. Questo fatto diventa un riflesso dell'*evangelizzazione di sé*, sfida di cui Ignazio ha avuto una forte esperienza.

L'incontro con il Risorto – come base dell'aiutare le anime – funziona nella sua prospettiva come punto fondamentale del seguire *nudus nudum Christo*. Ignazio cerca di andare alle periferie per sviluppare la sua missione e ulteriormente cerca nelle «periferie» della sua anima, luogo

---

<sup>208</sup> «Quest'amore delle anime, divampante e totalitario, questo desiderio di difendere il Regno di Dio sulla terra, di ampliarlo e di guadagnare al cielo le anime immortali, l'aveva acceso fin dalla sua conversione e quando nella Terra Santa aveva contemplato i luoghi dove il Salvatore aveva vissuto, aveva insegnato e patito», in A. HUONDER, *Ignazio di Loyola*, 285. Spinto dalla carità, Ignazio si propone oggi come l'*attivo in contemplazione*, quindi, una contemplazione attiva della gloria di Dio cercata e trovata in tutte le cose, e pure nel lavoro apostolico.

<sup>209</sup> J.M. GRANERO, *Espiritualidad ignaciana*, 108.

<sup>210</sup> K. RAHNER, *L'elemento dinamico nella Chiesa*, 79-152.

<sup>211</sup> G. DUMEIGE, «Ignace de Loyola», 1300.

autentico per gustare la presenza della grazia<sup>212</sup>, punto di partenza per l'incontro con gli altri.

Il desiderio di Ignazio di aiutare le anime deriva da una vera libertà interiore davanti alla possibilità del martirio; offrire la vita per gli altri rimane il segno più profondo della carità cristiana. Perciò, andare nelle periferie ad aiutare le anime implica un'apertura alla donazione totale di sé.

Inoltre, vedere il martirio solo come donazione totale di sé sarebbe un'amputazione del senso quotidiano del martirio. Ignazio sperimentò – nel suo cercare di aiutare le anime – *il martirio quotidiano* del rinunciare a se stesso per *donarsi* in modo creativo al progetto di Dio<sup>213</sup>.

Appare, in questa prospettiva «di essere più a gloria di Dio», una vera «mistica dell'interiorità e del sacrificio»<sup>214</sup> di Ignazio, modo privilegiato con cui evidenzia l'importanza del martirio quotidiano.

Il «motto» di Ignazio – «tutto per la più grande gloria di Dio»<sup>215</sup> – non ha un senso profondo nella contemporaneità se non nella prassi e nell'onorare Dio, che diventa segno della presenza divina per gli altri, un genuino lavoro apostolico.

Il modello di Ignazio – «cavaliere attratto dal disinteresse del vero amore»<sup>216</sup> – circa il cercare l'onore di Dio tradotto nel lavoro apostolico, coglie il significato della *partenza* verso il vivere il Regno di Dio *hic et*

<sup>212</sup> L'incontro di Ignazio con Cristo non si realizza «chissadove, perifericamente, ma nel centro della sua esistenza, così che la chiamata diventa un evento che decide dell'esistenza», in H.U. VON BALTHASAR, *Tu hai parole di vita eterna. Meditazioni sulla Scrittura*, Milano 1992, 64.

<sup>213</sup> Joseph Ratzinger, nel suo studio sul progetto di Dio, parla della redenzione del «frutto dell'amore», cioè l'uomo, tramite il sacrificio dell'unico Figlio, in J. RATZINGER, *Progetto di Dio*, 99-100.

<sup>214</sup> E. SALMANN, *Presenza di Spirito*, 305.

<sup>215</sup> Tali parole, nella spiritualità ignaziana, diventano un programma di vita spirituale, spinta per trasformare la preghiera in lavoro apostolico, finalità ideale dell'orazione contemplativa di Dio. Antonio Huonder scopre gli aspetti caratteristici del «motto ignaziano» con le parole seguenti: «“Tutto per la più grande gloria di Dio!”», fu non soltanto il motto, che Ignazio ebbe continuamente sulle labbra e portò scolpito profondamente in cuore, ma fu anche l'ideale che cercò di attuare in tutte le sue azioni. Egli però era abbastanza prudente, da non perdersi lungo il cammino, né pretendere di esaurire tutte le possibilità di raggiungere l'onore di Dio, ma seppe seriamente limitarsi. Rinunciò quindi ad onorare Dio per mezzo della pura contemplazione e dell'inabissarsi indisturbato nell'infinita grandezza e sublimità divina; per mezzo di una vita di dure rinunce e aspre penitenze; ma volle cercare in tutto il più grande amore di Dio mediante un lavoro intenso alla salute delle anime immortali, in una maniera universale e con tutti i mezzi possibili», in A. HUONDER, *Ignazio di Loyola*, 285.

<sup>216</sup> G. DE CANDIA, «Il barocco postmoderno», 144.

*nunc*. Questo è, in definitiva, la novità del modello apostolico ignaziano del far venire sempre di più l'amore di Dio per gli altri: l'autentico *attivo in contemplazione*.

Il «nazareto» di Ignazio – visto come la nascita del desiderio di comunicare agli altri la misericordia divina – è il luogo in cui prende vita la sua città interiore, in cui si dona continuamente al servizio degli altri. Tale desiderio di approfondire l'abbandono a Dio è un vivere nel mondo e non un vivere dal mondo<sup>217</sup>.

La sfida del *fare apostolato* non comprende un autentico senso se manca lo scopo principale di ogni *azione*, ossia *fare* per la maggior gloria di Dio. Questo diventa fundamentalmente il punto centrale dell'apostolato contemporaneo, in cui la centralità della presenza di Dio perde la sua priorità.

L'esperienza di Dio di Ignazio fece sì che tutta l'azione apostolica non abbia senso se non nella prospettiva del servire Dio. Quest'abbandono totale di sé, sperimentato da Ignazio, è molto visibile nel momento del passaggio<sup>218</sup> al Regno di Dio.

Essere pellegrino della volontà di Dio significa prendere sul serio la missione apostolica specifica ricevuta nel momento del battesimo, il punto in cui si comincia a fare parte del Regno di Dio come cristiano. Essere sensibile all'azione dello Spirito è uno dei segni che la manifestazione del servizio apostolico si basa sull'ascolto di Dio e non sull'intervenire con il *fare* infecondo per il bene degli altri.

### 5.3.2. L'*ars amandi* di Teresa

Sempre tornando al suo testo autobiografico, fonte principale del presente studio, Teresa propone l'amicizia come luogo privilegiato in cui l'amore trova la sua sensibilità, i suoi tempi fertili, la sua naturalità:

[...] e, perseverando nell'orazione, spero molto per essi nella misericordia di Dio, che nessuno ha preso mai per amico senza esserne ripagato; per me l'orazione mentale non è altro se non un rapporto d'amicizia, un trovarsi frequentemente da soli a soli con chi sappiamo che ci ama. E se voi ancora non l'amate [...] cioè se non potete riuscire ad amarlo quanto si merita, non essendo egli della vostra condizione, nel vedere, però, quanto vi sia di vantaggio avere la

---

<sup>217</sup> R. BÄRENZ, *Der Gang auf dem Wasser*, 118-121.

<sup>218</sup> «Il pellegrino della volontà di Dio stava per concludere il suo pellegrinaggio e la sua missione; la volontà di Dio su di lui in questo modo stava terminando. Così finì, povero e solo davanti a Dio nella sua agonia, senza alcuna cerimonia solenne, con la sola parola «Dio» sulle labbra, abbracciando la volontà divina di abbandonare completamente nelle mani di Gesù la sua Compagnia», in M. RUIZ JURADO, «Una nuova immagine», 260.



sua amicizia e quanto egli vi ami, sopportate questa pena di stare a lungo con chi è tanto diverso da voi<sup>219</sup>.

Nello scritto autobiografico teresiano si trovano alcune proposte per far sì che la vita non sia più infeconda e infedele al progetto divino, ma che risponda proprio alle esigenze della fede e della carità, cioè l'*ars amandi*<sup>220</sup>. Proprio in questa linea s'illustra il cammino di progresso e d'insegnamento teresiano davanti all'egoismo e all'individualismo attuale.

Questa *ars amandi* si fonda in verità sull'*ars orandi*: l'arte teresiana è il nocciolo del suo insegnamento, per cui si ritenga opportuno fermarsi su tale aspetto come fonte degli altri elementi della pedagogia teresiana.

In Teresa tutta la teoria si incarna nella prassi e così lei compie il percorso classico della spiritualità: prima di tutto lei si lascia toccare dalla grazia divina e poi cerca di rispondere alla sua vocazione principale, la chiamata alla santità. Tutto questo si svolge sotto la bandiera dell'ascolto e, a volte, del sacrificio come per esempio della sofferenza interiore nel momento in cui abbandona la casa paterna per avviarsi verso il monastero:

Ricordo bene, a dire il vero, che quando uscii dalla casa di mio padre, provai tanto dolore che non credo di sentirlo maggiore in punto di morte: mi sembrava che tutte le ossa mi si slogassero perché, non avendo ancora raggiunto un amor di Dio capace di rimuovermi dall'amore del padre e dei parenti, dovevo far solo ricorso a una forza così grande che, se il Signore non mi avesse aiutato, le mie considerazioni non sarebbero bastate a farmi andare

---

<sup>219</sup> *Vita* 8,5; [...] y si persevera, espero yo en la misericordia de Dios, que nadie le tomó por amigo que no se lo pagase; que no es otra cosa oración mental, a mi parecer, sino tratar de amistad, estando muchas veces tratando a solas con quien sabemos nos ama. Y si vos aún no le amáis [...] no podéis acabar con vos de amarle tanto, porque no es de vuestra condición; mas viendo lo mucho que os va en tener su amistad y lo mucho que os ama, pasáis por esta pena de estar mucho con quien es tan diferente de vos», in TERESA D'AVILA, *Libro de la Vida*, 87-88. Con queste parole, Teresa evidenzia non soltanto la relazione di amicizia umana ma soprattutto spirituale, con un Dio che riempie e fa crescere il desiderio della santità tramite la gioia e la pace dello Spirito. In questa luce si può vedere l'intuizione di Teresa davanti all'egoismo, elemento contrario all'*ars amandi*, in cui si insegna l'amore soltanto amando. É questa la lezione di Teresa, insegnamento che passa oltre i tempi e diventa un *presente continuo*.

<sup>220</sup> Questa espressione viene riportata dal poeta Publius Ovidius Naso. Nell'esperienza di Teresa si osservano intanto le dinamiche spirituali dell'amore che provengono proprio dalla sua arte di pregare, luogo di incontro tra lei e il suo Signore. Questo arte di amare è infine un'arte di conoscere l'altro, di stabilire un rapporto di intimità interiore che porta al *matrimonio spirituale*, di cui Teresa ne abbia fatto profonda conoscenza.

avanti. In quel momento egli mi diede forza per vincere me stessa in modo che potei realizzare il mio progetto<sup>221</sup>.

Tale sofferenza diventa simbolo evidente del suo sacrificio, di quella *ars amandi*, perché «l'amore» in Teresa non è mai passività, ma azione e creatività, è una Teresa che ama e perciò parla dell'amore.

Questa è Teresa e questa è la chiave teresiana d'amare: una donna che pratica il sacrificio, ama amando, non parlando, ama con i fatti, con i gesti, non con delle parole. Tale prassi d'amare si rende concreta, si incarna in ogni momento, nel quotidiano eterno, nel *hic et nunc* teresiano in cui prende coscienza del fatto di «non aver ancora raggiunto un amor di Dio capace di rimuovermi dall'amore del padre e dei parenti»<sup>222</sup>. Sempre in questa linea si inquadra anche l'intreccio dell'amore per Dio con l'orazione – il luogo privilegiato del dialogo con il Signore<sup>223</sup>.

Quindi, così si scopre che tale forma dell'amore, questa personificazione del lavoro umano, si incarna nell'amore, nella carità compassionevole, nel far vedere l'amore divino. Di più, tale scoperta dell'amore di Dio si collega principalmente con l'itinerario dell'orazione<sup>224</sup>:

Gran cosa fu l'avermi egli dato la grazia dell'orazione, con la quale mi faceva capire in cosa consistesse l'amarlo. In quel breve periodo di tempo vidi nascere in me nuove virtù (sebbene non così forti da esser sufficienti a farmi sempre operare con rettitudine), come il non parlar male di nessuno, nemmeno in cose di poco conto, evitando di regola ogni mormorazione e

---

<sup>221</sup> *Vita* 4,1; «Acuérdaseme, a todo mi parecer y con verdad, que cuando salí de casa de mi padre no creo será más el sentimiento cuando me muera. Porque me parece cada hueso se me apartaba por sí, que, como no había amor de Dios que quitase el amor del padre y parientes, era todo haciéndome una fuerza tan grande que, si el Señor no me ayudara, no bastaran mis consideraciones para ir adelante. Aquí me dio ánimo contra mí, de manera que lo puse por obra», in TERESA D'AVILA, *Libro de la Vida*, 47.

<sup>222</sup> *Vita* 4,1; «no había amor de Dios que quitase el amor del padre», in TERESA D'AVILA, *Libro de la Vida*, 47.

<sup>223</sup> «E ciò mi stupisce, non avendo ancora, a mio avviso, un amor di Dio quale mi sembra d'averlo avuto dopo che incominciai a praticare l'orazione, ma solo una luce che mi faceva apparire di poca stima tutto quanto finisce, e di molto pregio i beni che si possono guadagnare con il sacrificio di quanto ha fine, perché sono beni eterni», in *Vita* 5,2; «Y espántome, porque aún no tenía – a mi parecer – amor de Dios, como después que comencé a tener oración me parecía a mí le he tenido, sino una luz de parecerme todo de poca estima lo que se acaba y de mucho precio los bienes que se pueden ganar con ello, pues son eternos» in TERESA D'AVILA, *Libro de la Vida*, 55.

<sup>224</sup> Su questo argomento si trova una feconda presentazione nello studio di C. GARCÍA, *Santa Teresa de Jesús*, 246-263.

tenendo ben presente che non dovevo volere né dire di altri quello che non volevo si dicesse di me [...]»<sup>225</sup>.

Di nuovo si ritrova Teresa in preghiera, nella scuola dell'orazione, il suo luogo privilegiato da cui parte e a cui arriva continuamente. È il suo momento di grazia – il *momento* della preghiera teresiana – che può essere visto come la chiave di lettura di tutta la sua esperienza, eminentemente focalizzata sull'unione con Dio, fonte e culmine dell'autentica risposta alla sua vocazione.

È sempre Teresa che osserva in questa *ars amandi* l'importanza della manifestazione della carità nel corpo come il luogo privilegiato in cui l'anima trova la sua capacità di amare e di mostrare il suo desiderio più profondo: incontrare Dio, vivere in Dio per gli altri. In questa prospettiva, Teresa si affaccia al lettore nella sua potenza e potenzialità come *Doctor Ecclesiae*, nella forza del dire l'essenziale, una donna-santa universale. Perciò, il corpo funziona ed esiste per partecipare in modo attivo a questa forma di amore, cioè all'azione creativa di ricevere e di donare, perché l'amore è donazione e significa anche sacrificio, un sacrificio che «libera e produce allegria»<sup>226</sup>: «Allora l'anima serva il corpo per amore di Dio, affinché sia poi esso a servire l'anima più spesso, e si prenda qualche onesto passatempo di conversazioni – che siano sante conversazioni – o faccia ricorso alla campagna, secondo quello che le consiglierà il confessore»<sup>227</sup>.

Si è osservato come le vie aperte da questo corpo che si mette al servizio di Dio, aprano all'importanza del corpo come luogo dove si manifesta in modo favorito l'amore di Dio e l'amare Dio.

---

<sup>225</sup> *Vita* 6,3; «Gran cosa fue haberme hecho la merced en la oración que me había, que ésta me hacía entender qué cosa era amarle; porque de aquel poco tiempo vi nuevas en mí esta virtudes, aunque no fuertes, pues no bastaron a sustentarme en justicia: no tratar mal de nadie por poco que fuese, sino lo ordinario era excursar toda murmuración; porque traía muy delante cómo no había de querer ni decir de otra persona lo que no quería dijese de mí», in TERESA D'AVILA, *Libro de la Vida*, 64.

<sup>226</sup> V.E. TARANCÓN, «Cartas Cristianas sobre legado», 465. E l'autore continua nella stessa linea: «[...] Una austeridad que no nos prohíbe utilizar – incluso gozar – de las cosas bellas y buenas que nos ha preparado el Padre. Pero sin dearnos aprisionar por ellas. Un sacrificio que se hace quando sufrimos unidos a Cristo que nos impulsa hacia las alturas: hacia Dios».

<sup>227</sup> *Vita* 12,16; «Sirva entonces al cuerpo por amor de Dios, porque otras veces muchas sirva él al alma, y tome algunos pasatiempos santos de conversaciones que lo sean, o irse al campo, como aconsejare el confesor», in TERESA D'AVILA, *Libro de la Vida*, 116.

Si potrà vedere così che Teresa esultò, come successivamente ha fatto Edith Stein<sup>228</sup>, per l'amore che Dio infonde in tutta la sua vita. Su questa linea s'inquadra la sua totale disponibilità davanti al progetto di Dio, un progetto di perdono, accoglienza, misericordia e amore, elementi che evocano il «sì» di Teresa.

Finalmente, come un possibile elemento conclusivo, Teresa è continuamente vista non soltanto come una santa, mistica, come genio della parola<sup>229</sup>, ma come la donna della perfezione quotidiana, avendo trovato il suo modo specifico di vivere pienamente l'ogni giorno come dono gratuito e completo del Signore.

## Conclusione

Cercando di percorrere la via dell'incarnazione del modello ignaziano e teresiano nel mondo di oggi, risultano tre elementi che vogliono essere punti di convergenza e di risposta alle domande iniziali.

Il primo elemento è l'avvicinamento percepibile dei due modelli alla contemporaneità, vale a dire, il *tra-ducere* di Ignazio e di Teresa nel mondo di oggi diventa un cammino appropriato e armonioso. Comprendere Teresa e Ignazio significa comprendere se stesso in profondità e approfondire il mistero di Dio *hic et nunc*. Essi hanno vissuto una vita straordinaria a livello spirituale, ossia tutto si basa sull'ordinarietà della vita, sulla *routine* della santità, l'impercettibile, un «eroismo» continuo di vivere il proprio momento, quindi, un *martirio quotidiano* sulle orme di Cristo sofferente.

Saper stare in silenzio creativo – quale lode di Dio – è il secondo punto emerso dalla riflessione sul modello di Ignazio e Teresa per le problematiche attuali. Essi hanno testimoniato un *ascoltare* in silenzio, un atteggiamento di tener tutto nella loro anima e di penetrare con l'aiuto della grazia le possibilità di tener insieme nella giusta ponderatezza l'intelligenza vivace, la libertà creativa e l'obbedienza.

La loro passione per Cristo è il terzo punto essenziale della loro storia dell'esperienza umana e spirituale. Avere una relazione intima con il Signore significa per loro avere compassione per la storia della salvezza e per la storia dell'unico Figlio che – mediante la sua passione – salvò l'intera umanità.

Tale mistero rimase molto presente nell'anima di Ignazio e di Teresa finché nella loro storia si intendano in modo splendente le parole di Paolo:

---

<sup>228</sup> Si fa' qui memoria della lettura di Edith Stein della *Vida* di Teresa d'Avila, della quale alla fine, esclamerà pacificata: «Questa è la verità», in TERESA RENATA DE SPIRITU SANCTO, *Edith Stein*, 112.

<sup>229</sup> J.M. JAVIERRE, *Aventura humana y sagrada*, 78-134.

«Non vivo più io, ma Cristo vive in me. E in questa vita, che io vivo nel corpo, la vivo nella fede del Figlio di Dio, che mi ha amato e ha consegnato se stesso per me» (*Gal* 2,20).

L'amore, dunque, spinse loro a lasciarsi coinvolgere nel percorso di conversione quale purificazione, trasformazione quale conformazione e illuminazione quale unione con il Signore. Inoltre, questa è la chiave di lettura dei loro modelli che chiarisce e insegna, propongono in modo creativo le loro soluzioni alle problematiche attuali quali l'individualismo e l'egoismo, l'illusione dell'onnipotenza quale auto-referenzialità, caratteristica su cui si fonda l'allontanamento di Adamo dal *Giardino*, il *topos* dell'incontro e della comunione con il Creatore.

La loro vita è un'autentica dossologia quale offerta personale davanti al progetto del Signore. Il loro carisma specifico – visto come *co-laborare* con Dio – è compiere il discernimento esistenziale della vita: lodare Dio e aiutare le anime. Questo binomio armonioso tra il fare e l'essere – rintracciato così ben coniugato in Ignazio e Teresa – non è altro che il classico «matrimonio» tra l'azione e la contemplazione, elementi essenziali della loro spiritualità.

Scendere, quindi, nelle profondità dell'esperienza di Ignazio e di Teresa significa contemplare la loro azione, cioè un autentico camminare sulle orme rivelate e rivelanti della chiamata specifica. In questo modo comincia il vero vivere della *virtus* di rimanere nella grazia divina, nel cercare e trovare Dio in tutte le cose, arrivando, in questo modo, alla *sufficienza* di contemplare il Signore nel mistero di ogni giorno.



## CONCLUSIONE GENERALE

Alla fine del presente itinerario di scoperta di Ignazio e Teresa s'indicano alcuni elementi risultanti della ricerca. Come si è già osservato, il lavoro si è strutturato in quattro capitoli. Questo percorso ha portato a vedere l'ambiente storico e spirituale dell'Europa del Cinquecento, e soprattutto della Spagna, ad approfondimento l'insegnamento di Ignazio e Teresa nei loro scritti autobiografici e a identificare alcuni elementi convergenti e divergenti del loro confronto.

In riguardo al primo capitolo, s'intravedono ora due elementi centrali che sorgono da tale percorso d'identificazione della situazione storico-spirituale.

Il primo elemento riguarda il momento della Riforma della Chiesa, eventi che hanno fatto parte della vita dei due santi. Ignazio e Teresa, due persone con grandi potenzialità, non sono stati spettatori alle realtà difficili della Chiesa, ma, in modo diretto e impegnato, hanno dato il loro contributo, una collaborazione proficua ed essenziale di un figlio e una figlia della Chiesa, una cooperazione disponibile e generosa. Solo in questo modo si potrà meglio comprendere la loro vita e il loro influsso nella storia della spiritualità, ossia evidenziando, tramite la loro profonda conoscenza, la loro disponibilità e il loro intervento negli eventi che hanno caratterizzato la Chiesa del Cinquecento.

Un altro elemento riguarda in modo diretto i loro scritti autobiografici, scritti di grande valore non soltanto per le loro famiglie religiose: infatti, fanno parte ormai del patrimonio universale della spiritualità, come storie di vita che continuano a influire su una moltitudine di persone.

La loro coraggiosa e completa prospettiva sta alla base di quell'*ars vivendi*, dell'arte di saper fare parte realmente della storia della Chiesa e vivere tale vocazione in modo umile e generoso. Essi hanno trovato la loro «stanza» in questo *castello* di Dio che è la Chiesa, luogo della presenza del Signore. Per questo motivo, non è possibile comprendere il loro percorso umano e spirituale senza approfondire il loro coinvolgimento nel *loro*

tempo, senza vedere e intravedere i gesti ignaziani e teresiani che rispecchiano un percorso di eccellenza, eminente, magistrale.

Dal processo analitico-spirituale del secondo capitolo risultano tre elementi che riuniscono la prospettiva unitaria dell'esperienza spirituale di Ignazio, molto complessa e accattivante: ossia la conversione, la confessione e la conformità con la volontà di Dio.

Il primo elemento della «trilogia» è l'aspetto che riguarda la sua conversione qualitativa. La qualità della sua conversione si osserva facendo semplicemente un breve paragone tra la vita di Ignazio prima dell'evento di Pamplona e dopo la ferita.

L'evento pamplonese «radiografia», quindi, l'anima di Ignazio e la sua esperienza e lo trasforma da un essere «disgraziato, miserabile, povero, cieco e nudo», in uno che cammina sulle orme di Gesù, invocando la grazia, una persona che diventa ricca nelle consolazioni di Dio e avendo già scoperto che l'ascesi non fornisce nessun frutto spirituale in assenza dell'intervento divino.

Il secondo elemento è individuato nella complessità della sua confessione. Da una parte si trova Ignazio messo ai piedi di Gesù nel vivere la sua confessione sacramentale, e d'altra parte, la sua vita diventa una continua confessione dei doni e delle grazie divine. Tal elemento dell'esperienza spirituale di Ignazio rivela, infatti, la parte intima della sua coscienza, che scopre e confessa la sua debolezza e la sua profonda impossibilità di godere la pace interiore con gli sforzi personali. Una confessione, dunque, più che teorica e orale, pratica e manifestata nelle sue attività inserite continuamente nella mentalità dell'orazione e della contemplazione per essere più conforme ad aiutare le anime.

Il terzo elemento può essere rappresentato dalla conformità con la volontà divina. In un certo senso, quest'elemento non soltanto racchiude dentro di sé gli altri due elementi, ma apre una nuova prospettiva della personalità di Ignazio: il suo desiderio di servire gli altri camminando sulle orme di Gesù. Questa impresa coraggiosa di Ignazio si rispecchierà nella sua esperienza futura, un'esperienza arricchita e penetrata dalla sofferenza, che si innesta così nella linea del voler imitare Gesù.

Due punti conclusivi sorgono dall'analisi dell'esperienza spirituale di Teresa con il suo Signore. Lei aveva sperimentato un cammino di purificazione, un'esperienza di dialogo e di unione con il Signore lungo il suo pellegrinaggio di maturazione umana e spirituale.

Quest'esperienza del dialogo con Dio, della com-unione tramite la grazia divina, diventa il ritornello della sua vita spirituale, del suo *conoscersi* per



conoscere Dio tramite gli altri. Una via classica, si può affermare, e senza alcuni elementi innovativi; però la novità teresiana sta proprio in questa «ordinarietà» della routine in cui lei cerca continuamente il meglio e il legame profondo con Dio. Questo legame, di più nel modello teresiano, non rimane astratto, ma prende vita e forma nella concretezza della maturazione interiore.

La sua vita diventa la sua dottrina e la sua autobiografia nient'altro che una biografia della sua preghiera di lode a Dio. Questo procedimento di unità rivela una scoperta totalmente aperta e fa realizzare una prospettiva teresiana molto ancorata nella realtà spirituale fino a identificarsi, pur rimanendo nella sua umanità perfettibile, con la sua chiamata specifica: offrire la vita per gli altri e lodare il dono della propria esistenza.

Evidenziare le introspezioni sugli elementi convergenti e divergenti del confronto Ignazio-Teresa finisce il presente percorso di analisi e dibattito. Entrare nello studio profondo delle loro autobiografie ha significato fissare il nocciolo del loro insegnamento: la carità che s'incarna nella relazione con gli altri, ossia l'orazione che diventa azione.

Da ciò che si è mostrato con questi aspetti convergenti e divergenti, scorre la profonda unità che risiede nella spiritualità cristiana, nonostante le differenze di materializzazione delle forme dei diversi riti di preghiera e addirittura liturgici.

Durante il cammino di scoprire il modo in cui la vita di Ignazio e Teresa si è lasciata toccare da Dio, diventando modello della vita spirituale, si è osservato anche il fatto che l'unità della fede non esclude la diversità dei riti, delle liturgie, infine, delle particolari pratiche spirituali. Quest'aspetto mostra come i diversi modi di vivere la relazione con il Signore non sono altro che segni visibili della orazione e delle pratiche religiose che, in definitiva, portano tutte insieme al compimento della vita spirituale, all'unione con Dio.

Il silenzio diventa uno dei punti più importanti di tale unità, perché ne diventa base dell'orazione e della contemplazione, aspetti molto ben sviluppati nella linea dell'autobiografia di Ignazio e di Teresa. Stare in silenzio e ascoltare il parlar di Dio diventano i due punti di partenza per la contemplazione spirituale, elemento trovato nel modello di vita di Ignazio e Teresa e perfino nelle diverse spiritualità cristiane.

I due mistici hanno presentato il loro modo di pregare e contemplare (gr. *theorein*) la presenza di Dio, che non era altro che un pellegrinaggio di assumere la chiamata di Dio, un vero itinerario di cogliere la realtà divina oltre il visibile, un percorso di purificazione e unione con il Signore.

Così appare l'ultimo aspetto incontrato nel modello autobiografico ignaziano e teresiano, cioè la spiritualità missionaria. Ambedue i mistici hanno vissuto e chiarito la via della contemplazione di Dio, aumentando il senso importante del carattere pastorale del vivere con il Signore, dell'aiutar le anime, visto come il senso della missione ecclesiale nella contemplazione che diventa azione. Tale l'elemento è quello che riapre l'attualizzazione del percorso ignaziano e teresiano al livello umano e spirituale, in cui si trova l'applicazione della loro esperienza spirituale vissuta e assunta.

La ricchezza del loro insegnamento spirituale rimane un punto aperto di riflessione e approfondimento nel cogliere ancora i veri significati dei gesti con cui Dio ha operato nella loro vita e li ha portati sulle orme della passione, morte e risurrezione di Gesù Cristo.

## ABBREVIAZIONI

<i>AHSI</i>	<i>Archivium Historicum Societatis Iesu</i>
<i>Au</i>	<i>Autobiografia di Ignazio di Loyola</i>
Ca.	Circa
Cap.	Capitolo
<i>CCC</i>	<i>Catechismo della Chiesa Cattolica</i>
<i>CIS</i>	<i>Centrum Ignatianum Spiritualitatis</i>
<i>Co</i>	<i>Costituzioni della Compagnia di Gesù</i>
Ed.	Editore
<i>ES</i>	<i>Esercizi spirituali di Ignazio di Loyola</i>
<i>FN</i>	<i>Fontes narrativa</i>
Gr.	(dal) Greco
<i>MHSI</i>	<i>Monumenta Historica Societatis Iesu</i>
<i>MI</i>	<i>Monumenta Ignaziana</i>
<i>Mon. Nat.</i>	<i>Monumenta Natalis</i>
<i>Vita</i>	<i>Autobiografia di Teresa d'Avila</i>
<i>ZAM</i>	<i>Zeitschrift für Ascese und Mystik</i>



## BIBLIOGRAFIA

### 1. Documenti del Magistero

ALESSANDRO VII, Lettera Apostolica *Cum sicut*, 12 ottobre 1647.

BENEDETTO XIV, Lettera Apostolica *Quantum secessus*, 20 marzo 1753.

———, Lettera Apostolica *Dedimus sane*, 15 maggio 1753.

BENEDETTO XVI, «“Volgeranno lo sguardo a Colui che hanno trafitto”.  
Messaggio per la Quaresima 2007», *Insegnamenti di Benedetto XVI*,  
II/2, Città del Vaticano 2007, 655-658.

———, Lettera Enciclica *Caritas in Veritate*, 29 giugno 2009.

———, Lettera Enciclica *Deus caritas est*, 25 dicembre 2005.

———, Lettera Enciclica *Spe Salvi*, 30 novembre 2007.

*Catechismo della Chiesa Cattolica*, ed. Rino Fisichella, Casale Monferrato 1993.

CONCILIO VATICANO II, Costituzione *Lumen Gentium*, 21 novembre 1964, *Actas Apostolicae Sedis* 57 (1965) 5-67, in *Enchiridion Vaticanum*, 120-257.

———, Decreto *Perfectae caritatis*, 28 ottobre 1965, *Actas Apostolicae Sedis* 58 (1968), in *Enchiridion Vaticanum*, 384-413.

———, Costituzione *Sacrosanctum concilium*, 4 dicembre 1963, *Actas Apostolicae Sedis* 56 (1964) 97-144, in *Enchiridion Vaticanum*, 16-95.

*Enchiridion Vaticanum, Documenti del Concilio Vaticano II. Testo ufficiale e traduzione italiana*, Bologna 1971<sup>9</sup>.

GIOVANNI PAOLO II, Lettera Enciclica *Terzio Millennio Adveniente*, 10 novembre 1994.

FRANCESCO, Lettera Enciclica *Lumen Fidei*, 29 giugno 2013.

———, Lettera Enciclica *Laudatio Sì*, 24 maggio 2015.

LEONE XIII, Epistola *Ignatianae commentationes*, 8 febbraio 1900.

PAOLO III, Lettera Apostolica *Pastoralis Officii*, 31 luglio 1548.

PAOLO VI, Omelia – *Proclamazione di Santa Teresa Dottore della Chiesa*, 27 settembre 1970.

———, Esortazione Apostolica *Evangelii Nuntiandi*, 8 dicembre 1975.

———, Lettera Apostolica *Multiformis Sapientia Dei*, 27 dicembre 1970.

PIO XI, Costituzione Apostolica *Summorum Pontificum*, 25 luglio 1922.

———, Lettera Apostolica *Meditantibus Nobis*, 2 dicembre 1922.

———, Lettera Enciclica *Mens Nostra*, 20 dicembre 1929.

## 2. Fonti

### *Fonti ignaziane*

MONUMENTA IGNAZIANA, *Fontes Narrativi de S. Ignazio de Loyola et de Societatis Iesu Initiis*, I, Romae 1943.

IGNAZIO DI LOYOLA, *Gli Scritti*, ed. Gesuiti della Provincia d'Italia, Roma 2007.

———, *Autobiografia*, ed. M. Costa, Roma 2010<sup>3</sup>.

———, *Autobiografia e Diario spirituale*, Firenze 1959.

———, *Racconto di un pellegrino*, ed. G. de Gennaro, Roma 1988<sup>4</sup>.

### *Fonti teresiane*

BIBLIOTECA MISTICA CARMELITANA, *Obras de Sta. Teresa de Jesus*, I, Burgos 1915.

TERESA DE JESÚS, *Libro de la Vida. Autógrafo de la Biblioteca del Real Monasterio de San Lorenzo de El Escorial*, ed. T. Álvarez, II, Burgos 1999.

———, *Obras completas*, ed. Efrén de la Madre de Dios – O. Steggink, Madrid 1962.

———, *Obras completas*, ed. T. Álvarez, Burgos 2009.

———, *Vita*, ed. I.A. Chiusano, Milano, 2013<sup>8</sup>.

## 3. Bibliografie

### *Bibliografie generali ignaziane*

CEBOLLADA, P., «Bibliografia ignaciana», *Manresa* 72 (2000) 305-310.

GRUPO DE ESPIRITUALIDAD IGNACIANA, «Bibliografía ignaciana», *Manresa* 74 (2002) 187-212.

———, «Bibliografía ignaciana», *Manresa* 75 (2003) 273-289.

———, «Bibliografía ignaciana», *Manresa* 76 (2004) 299-312.

———, «Bibliografía ignaciana», *Manresa* 77 (2005) 399-415.

RUIZ JURADO, M., «Boletín bibliográfico ignaciano», *Manresa* 58 (1986) 89-96.

———, «S. Ignacio de Loyola: bibliografía», *Manresa* 65 (1993) 205-216.

———, «Boletín bibliográfico ignaciano», *Manresa* 68 (1996) 185-196.

———, «Bibliografía ignaciana», *Manresa* 70 (1997) 275-285.

#### *Bibliografie generali teresiane*

ALVAREZ, T., «Bibliografía teresiana», *Vida Religiosa* 53 (1982) 247-251.

CAPRIOLI, M., «Saggio bibliografico in italiano su S. Teresa», *Teresianum* 33 (1982) 685-728.

———, «Bibliografía di S. Teresa d'Avila», Roma 2003.

———, *Bibliografia di Teresa di Gesù in lingua italiana*, Roma 2004.

CASTELLANO, CERVERA J., «Balance de estudios doctrinales, IV centenario teresiano», *Monte Carmelo* 90 (1982) 84-90.

POLO, T., «Bibliografía teresiana», *Comunidades* 35 (1981) 20-42.

ROS GARCÍA, S., «Los estudios teresianos, panorama de actualidad y perspectivas de tratamiento», *Teresianum* 38 (1987) 149-209.

SANCHEZ, M.D., «Bibliografía del centenario teresiano», *Teresianum* 34 (1983) 335-451.

———, *Bibliografía de los centenarios teresianos*, Roma 2004.

#### **4. Studi**

##### *Studi su Ignazio di Loyola*

ALBAREDA, A.M., *S. Ignazio a Montserrat*, Montserrat 1935.

ALOYSIUS, J.O., *Memories of Loyola, Man for All Seasons: Excerpt from the «Memorial» by Luis Goncalves da Camara*, Jersey 1978.

ALPHONSO, H., «Discernere lo straordinario nell'ordinario: la portata oggi della pedagogia ignaziana negli Esercizi», in ID., ed., *Valgono ancora per l'uomo e la donna d'oggi gli Esercizi Spirituali di sant'Ignazio*, Roma 1998, 109-126.

———, *Il «rinnovamento appropriato» del carisma dei gesuiti/ignaziano quale vissuto e proposta dal Padre Arrupe*, Roma 2009.

BARLONE, S., ed., *Ignazio di Loyola, un mistico in azione*, Roma 1994.

BARRETTA, C. – DENORA, V.C.M., ed., *Pedagogia ignaziana e teologia*, Cinisello Balsamo 2007.

BARRY, W.A., «La oración ignaciana, una mística de colaboración con Dios», *Manresa* 87 (2015) 49-58.

———, W.A., «Oración ignaciana», in *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, ed. J. García de Castro, II, Bilbao – Santander 2007, 1370-1376.

BROU, A., *Saint Ignace maître d'oraison*, Paris 1925.

BUCHMÜLLER, W., «Affectus und Memoria. Aelreds Betrachtungsmethode, Bonaventura und Ignatius», *Geist und Leben* 83 (2010) 199-214.

BUCKLEY, M.J., «Discernimiento», *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, ed. J. García de Castro, I, Bilbao – Santander 2007, 607-611.

CALLAGHAN, B., «Muerte», in *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, ed. J. García de Castro, II, Bilbao – Santander 2007, 1302-1303.

CASANOVAS, I., *S. Ignacio de Loyola fundador de la Compañia di Jesús*, Barcelona 1944.

CHIAPPINI, C., «Introduzione», in IGNAZIO DI LOYOLA, *Gli Scritti*, Roma 2007, 65-75.

CODINA, G., «Pedagogía ignaciana», in *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, ed. J. García de Castro, II, Bilbao – Santander 2007, 1426-1430.

COLL, J.M., «San Ignacio de Loyola y el convento de Santo Domingo, de Manresa», *Analecta Sacra Terraconensia* 29 (1956) 313-343.

CORELLA, J., «Consolación», *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, ed. J. García de Castro, I, Bilbao – Santander 2007, 413-424.

COSTA, M., *Aspetti dello stile di elezione di S. Ignazio nell'Autobiografia*, Roma 1974.



- DE DALMASES, C., *Il Padre Maestro Ignazio*, Milano 1984.
- DE GUIBERT, J., *La espiritualidad de la Compañía de Jesús*, Santander 1955.
- , *La spiritualità della Compagnia di Gesù*, Roma 1992.
- , *The Jesuits. Their spiritual doctrine and practice*, Chicago 1964.
- DE LETURIA, P., *Lecturas ascéticas y lecturas místicas entre los jesuitas del siglo XVI*, Roma 1952.
- DE MARI, V., *La pedagogia ignaziana: introduzione alla pratica*, Napoli 1994.
- DIVARKAR, PARMANANDA R., *Ablaze with God. A Reading for the Memoirs of Ignatius of Loyola*, Anand 1990.
- DU BRUL, P., *A Man Afire. Research into the Autobiography of Ignatius of Loyola*, Beyrouth 1987.
- , *Ignatius: Sharing the Pilgrim Story. A Reading of the Autobiography of St. Ignatius of Loyola*, Herefordshire 2003.
- DUMEIGE, G., «Ignace de Loyola», in *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique*, ed. M. Viller – *al.*, VII, Paris 1971, 1277-1306.
- DUNNE, T., «Extremism in Ignatius of Loyola», *Review of Religion* (1986) 345-355.
- DUQUE, M.J.M., «Lenguaje Ignaciano», in *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, ed. J. García de Castro, II, Bilbao – Santander 2007, 1115-1120.
- EAGLESTONE, A. – MUNITZ, J.A., ed., *Remembering Iñigo*, Saint Louis 2004.
- ECHARTE, I., *Concorancias de las obras de S. Ignacio*, Santander 1996.
- FERNÁNDEZ MARTÍN, L., «El hogar donde Iñigo de Loyola se hizo hombre», *Archivium Historicum* 48 (1980) 21-94.
- , «Peripezia histórica de la “Autobiografía” ignaciana», in *El pueblo vasco en el Renacimiento (1491-1521). Actas del simposio celebrado en la Universidad de Deusto (San Sebastian) con motivo del Vº Centenario del nacimiento de Ignacio de Loyola (1-5 Octubre 1990)*, ed. J.L. Orella, Bilbao – Santander 1990, 159-171.
- , *Los años juveniles de Iñigo de Loyola. Su formación en Castilla*, Valladolid 1981.
- FERRARI, C., *Il convertito di Loyola. L'esperienza religiosa di S. Ignazio*, Bologna 1990.
- FESSARD, G., *La dialectique des Exercices spirituels de saint Ignace de Loyola*, Paris 1956.

- FONT, J., «Desolación», in *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, ed. J. García de Castro, I, Bilbao – Santander 2007, 570-580.
- GARCÍA DE CASTRO, J., «Carisma ignaciano, vocación de encrucijada», *Estudios Eclesiásticos* 85 (2010) 475-514.
- GARCÍA HERNÁN, E., *Ignacio de Loyola*, Madrid 2013.
- GARCÍA MATEO, R., «“Criador y Redentor Nuestro”. La misión del Hijo según Ignacio de Loyola», *Estudios Eclesiásticos* 354 (2015) 569-591.
- , «Formacion administrativa de Ignacio», in P. LETURIA – *al.*, *Ignacio de Loyola en Castilla. Juventud – Formación – Espiritualidad*, Valladolid 1989, 129-141.
- , «Ignacio de Loyola y Teresa de Jesús. Afinidade místico-teológicas», *Manresa* 87 (2015) 29-38.
- , «Ignacio di Loyola, Antilutero?», *Manresa* 57 (1985) 251-259.
- , «Ignacio di Loyola: contemplación y misión», in *Studia Missionalia. The Society of Jesus at the service of the evangelizing mission of the Church*, ed. A. Wolanin, Roma 2011, 15-46.
- , «Ignacio y el humanismo», *Gregorianum* 72 (1991) 261-288.
- , «La “gran mutación” de Iñigo a la luz del Vita Christi Cartujano», *Manresa* 61 (1989) 31-44.
- , «Orígenes del “Mas” Ignaciano», in P. LETURIA – *al.*, *Ignacio de Loyola en Castilla. Juventud – Formación – Espiritualidad*, Valladolid 1989, 115-127.
- , «San Ignacio de Loyola y San Pablo», *Gregorianum* 78 (1997) 523-544.
- , *Ignacio de Loyola. Su espiritualidad y su mundo cultural*, Bilbao 2000.
- GARCÍA RODRÍGUEZ, J.A., «Amor», *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, ed. J. García de Castro, I, Bilbao – Santander 2007, 148-157.
- GARCÍA VILLOSLADA, R., *Espiridualidad ignaciana*, Taurus, Madrid 1987.
- , *Sant’Ignazio di Loyola*, Cinisello Balsamo 1990.
- GEGER, B.T., «Hidden Theology in the “Autobiography” of S. Ignatius», *Studies in the Spirituality of Jesuits* 46 (2014) 1-42.
- GIARD, L. *Les Jésuites à la Renaissance: Systèm éducatif et production du savoir*, Paris 1995.
- GIORA, E., «Intelligenza e sentire nell’opera di Ignazio di Loyola», *Rivista di Ascetica e Mistica* 35 (2010) 445-590.

- GONZALEZ OLMEDO, F., *Introducción a la vida de S. Ignacio de Loyola*, Madrid 1944.
- GONZALEZ RUIZ, N., *S. Ignacio-Lutero*, Barcelona 1945.
- GRANERO, J.M., «Los imperativos de la espiritualidad ignaciana», *Manresa* 47, (1975) 195-212.
- , «Posicion de San Ignacio ante las gracias preternaturales», *Manresa* 28 (1956) 253-276.
- , *Espiridualidad ignaciana*, Madrid 1987.
- , *S. Ignacio de Loyola*, Madrid 1967.
- GUERELLO, F., *Autobiografia e Diario spirituale di Ignazio di Loyola*, Firenze 1959.
- HEVENESI, G., *Scintillae Ignatianae*, Vienne 1705.
- HUONDER, A., *Ignazio di Loyola. Studio del carattere*, Roma 1953<sup>2</sup>.
- IGLESIAS, I., *San Ignacio de Loyola: Del Íñigo en busca de Dios al Ignacio compañero de Jesús*, Madrid 2010.
- IPARRAGUIRRE, I., «La oración en la Compañía», *Archivium Historicum* 25 (1956) 455-487, 455-487.
- JACKSON, C.J., «“Something that happened to me at Manresa”. The Mystical Origin of the Ignatian Charism», *Studies* 38 (2006) 30-41.
- KOLVENBACH, P.-H., «Maestro Ignacio, hombre de palabra», *CIS* 25 (1994) 5-24.
- LANGE CRUZ, I., *Carisma ignaciano y mística de la educación*, Madrid 2005.
- LARRAÑAGA, V., *La espiritualidad de San Ignacio de Loyola. Estudio comparativo con la de Santa Teresa de Jesús*, Madrid 1944.
- , *San Ignacio de Loyola. Estudios sobre su vida, sus obras, su espiridualidad*, Zaragoza 1957.
- LETURIA, P., *El gentilhombre Íñigo López de Loyola en su patria y en su siglo*, Barcelona 1949.
- MANZANO, M., *Íñigo de Loyola peregrino en Jerusalén*, Madrid 1995.
- MARANON, G., «Notas sobre la vita y la muerte de San Ignacio de Loyola», *AHSI* 25 (1956) 134-155.
- MARCH, J.M., *La veilla de les armes de S. Ignaci de Loyola a Montserrat en relació amb la sagrada liturgia y la historia*, Barcelona 1922.
- MAZA, M., *La Autobiografía de S. Ignacio: apuntes para una lectura*, Roma 1984.

- McMANAMON, J.M., *The Text and the Contexts of Ignatius Loyola's «Autobiography»*, New York 2013.
- MELLONI, J., «Manresa», in *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, ed. J. García de Castro, II, Bilbao – Santander 2007, 1192-1195.
- MOLLAT, D., «Le Christ dans l'expérience spirituelle de Saint Ignace», *Christus* 1 (1954) 23-47.
- MORIN, J.-L., «Le développement de la vocation apostolique dans l'Autobiographie», *Cahiers de Spiritualité Ignatienne* 21 (1997) 107-120.
- NICOLAU, M., «La oración de S. Ignacio», *Manresa* 28 (1956) 94-97.
- NICOLAU, M., *P. Hieronymi Nadal. Comentarii de Instituto Societatis Iesu*, Romae 1962.
- O'MALLEY, J.W., *The First Jesuits*, London 1993.
- PLAZAOLA, J., *Guida a itinerari ignaziani. Alla ricerca della volontà di Dio*, Casale Monferrato 1990.
- RAHNER, H., «Der Tatsächliche Verlauf der Vision des hl. Ignatius in der Capelle von La storta», *ZAM* 10 (1935) 124-139.
- , «La vision de saint Ignace dans la chapelle de La Storta», *Christus* 1 (1954) 48-65.
- , *Ignazio di Loyola e le donne del suo tempo*, Milano 1968.
- , *The Vision of St. Ignatius in the Chapel of La Storta*, Roma 1975.
- RAHNER, K., *Ignazio di Loyola*, Roma 1979.
- RAMBLA, J.M., «Autobiografía», in *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, ed. J. García de Castro, II, Bilbao – Santander 2007.
- , *Il pellegrino: commento all'autobiografia di S. Ignazio*, Napoli 1997.
- RENDINA, S., *La pedagogia degli Esercizi*, Roma 2002.
- RESTREPO, D., *Comunión en el Espiritu. La «conversación espiritual» según San Ignacio de Loyola (1521-1556)*, Bogotá 1975.
- RO TSAERT, M., *Il discernimento spirituale nei testi di Ignazio di Loyola*, Roma 2013.
- ROUQUETTE, R., «Essai critique sur les sources relatant la vision de saint Ignace de Loyola à La Storta», *Revue d'ascétique e de mystique* 33 (1957) 34-61; 150-171.
- RUI-WAMBA, M.A., «Escrúpulos», in *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, ed. J. García de Castro, I, Bilbao – Santander 2007, 789-794.

- RUIZ JURADO, M., *El discernimiento espiritual*, Madrid 2002.
- , «Ignazio di Loyola. Pellegrino della volontà di Dio», *La Civiltà Cattolica* 3380 (1991) 133-141.
- , «Ignazio di Loyola», in *Dizionario di mistica*, ed. L. Borriello – *al.*, Città del Vaticano 1998, 635-638.
- , «La pobreza en el carisma fundacional ignaciano» *Manresa* 1 (1980) 47-64.
- , «Montmartre: entre Manresa y Roma», in *Los Votos de Montmartre. Historia y espiritualidad*, Roma 1985, 48-54.
- , «S. Ignacio de Loyola: bibliografía», *Manresa* 65 (1993) 205-216.
- , «Una nuova immagine di Sant'Ignazio di Loyola», *La Civiltà Cattolica* 3747-3748 (2006) 251-260.
- , *El discernimiento espiritual: teología, historia, práctica*, Madrid 1994.
- , *Il pellegrino della volontà di Dio. Biografia spirituale di sant'Ignazio di Loyola*, Cinisello Balsamo 2008.
- RUIZ PÉREZ, F.J., *Teología del camino. Una aproximación antropológica-teológica a Ignacio de Loyola*, Bilbao 2000.
- SALIN, D., «Images de la "spiritualité ignatienne" en France au XX<sup>e</sup> siècle», in ID., ed., *Actualité de la mystique ignatienne. Colloque 20-21 Octobre 2000*, Paris 2001, 7-20.
- SATURA, V., «Gott Erfahren. Ignatius von Loyola als Mystagoge», in *Ignatius von Loyola und die Gesellschaft Jesu 1491-1556*, Würzburg 1990, 445-450.
- SIEVERNICH, M. – SWITEK, G., ed., *Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu*, Freiburg im Breisgau 1990.
- SKLAR, P.A., *St. Ignatius of Loyola. In God's Service*, New Jersey 2001.
- ŠPIDLÍK, T., *Lo starets Ignazio: un esempio di paternità spirituale*, Roma 2000.
- STIERLI, J., *Ignazio di Loyola. Alla ricerca della volontà di Dio*, Casale Monferrato 1991.
- TELLECHA, J.I., *Ignazio di Loyola: l'avventura di un cristiano*, Roma 2003.
- , *Ignazio di Loyola. Solo e a piedi*, Roma 1990.
- VALERO, U., «Privilegios», in *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, ed. J. García de Castro, II, Bilbao – Santander 2007, 1498-1499.
- VARTOLONI, E., *Ignazio di Loyola*, Milano 1986.

- VILLEGAS, J., «Una lectura de la Autobiografía de San Ignacio», *Manresa* 39 (1967) 25-30.
- WALSH, P.M.J., ed., *Constructing a Saint Through Images. The 1609 Illustrated Biography of Ignatius of Loyola*, Philadelphia 2008.
- ZAS FRITZ DE COL, R., «Radicarsi in Dio. La trasformazione mistica di Sant'Ignazio di Loyola», *Ignaziana* 12 (2011) 167-170.
- ZECHMEISTER, M., *Mystik und Sendung. Ignàtius von Loyola erfährt Gott*, Würzburg 1985.
- ZOLLNER, H., «Biografia e teologia. Il "Racconto del Pellegrino" come fonte di ispirazione per una teologia della biografia», *La Civiltà Cattolica* 3743 (2006) 447-460.

*Studi su Teresa d'Avila*

- ÁLVAREZ SUÁREZ, A., «Dimensión mistagógica del "Libro de la Vida" de Santa Teresa de Jesús. Una lectura posible», in *El libro de la Vida di Santa Teresa de Jesús. Actas de I Congreso Internacional Teresiano*, ed. J.S. Fermín – R.C. Londoño, Burgos 2011, 423-454.
- , *Recuerdo y memoria. Inspiración, nacimiento y consolidación del Carmelo teresiano*, Burgos 2006.
- , *Santa Teresa. Vita, scritti, messaggio*, Pessano con Bornago 2013.
- , *Santa Teresa di Gesù, testimone di Dio e maestra di orazione nei suoi scritti*, Roma 2011.
- ÁLVAREZ, T. – CASTELLANO, G., ed., *Nel segreto del Castello. Il cammino della preghiera in Santa Teresa d'Avila*, Firenze 1982.
- ÁLVAREZ, T. – PASCUAL, R., *Estudios Teresianos. Autógrafos de Santa Teresa de Jesús en Europa y América*, Burgos 2014.
- ÁLVAREZ, T., «Amistad», in *Diccionario de Santa Teresa*, ed. Id., Burgos 2002, 43-46.
- , *Comentarios a «Vida», «Camino» y «Moradas» de Santa Teresa*, Burgos 2005.
- , «Camino Espiritual», in *Diccionario de Santa Teresa*, ed. Id., Burgos 2002, 100-102.
- , «Conversión», in *Diccionario de Santa Teresa*, ed. Id., Burgos 2002, 177-178.
- , «El Autógrafo del "Libro de la vida"», in *El libro de la Vida di Santa Teresa de Jesús. Actas de I Congreso Internacional Teresiano*, ed. J.S. Fermín – R.C. Londoño, Burgos 2011, 35-52.

- ÁLVAREZ, T., «Itinerario espiritual» in ID. – R. PASCUAL, ed., *Estudios Teresianos. Autógrafos de Santa Teresa de Jesús en Europa y América*, Burgos 2014, 34-45.
- , «Jesucristo en la experiencia de Santa Teresa», *Monte Carmelo* 88 (1980) 335-365.
- , «Mercedes», in *Diccionario de Santa Teresa*, ed. Id., Burgos 2002, 444.
- , «Mística y mistagogía», in ID., ed., *La Teologia Spirituale. Atti del Congresso Internazionale OCD*, Roma 2001, 735-743.
- , «Oración», in *Diccionario de Santa Teresa*, ed. Id., Burgos 2002, 484-490.
- , «Simbología teresiana», in *Diccionario de Santa Teresa*, ed. Id., Burgos 2002, 592-596.
- , «Teresa di Gesù», in *Dizionario carmelitano*, ed. E. Boaga – L. Borriello, Roma 2008, 2479-2488.
- , «Teresa di Gesù», in *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, ed. E. Ancilli, Roma 1990, 1856-1876.
- , «Thérèse de Jésus», in *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique*, ed. A. Derville – al., XV, Paris 1991, 611-658.
- , «Vida, Libro de la», in *Diccionario de Santa Teresa*, ed. Id., Burgos 2002, 647-651.
- , *Cien fichas sobre Teresa de Jesús*, Burgos 2010<sup>2</sup>.
- , *Cultura de mujer en el siglo XVI. El caso de Santa Teresa de Jesús*, Burgos 2006.
- , *Introduction aux Oeuvres de Thérèse d'Avila. Le Livre de la vie*, Paris 2010.
- , *Nota Histórica. Anexo al volume II del «Libro de la Vida»*, Burgos 1999.
- ANTIER, J.-J., *Thérèse d'Avila. De la crainte à l'amour*, Paris 2003.
- ARÓSTEGUI, L., «Un aparecer divino en la subjetividad: la experiencia mística de santa Teresa de Jesús», in *El libro de la Vida di Santa Teresa de Jesús. Actas de I Congreso Internacional Teresiano*, ed. J.S. Fermín – R.C. Londoño, Burgos 2011, 35-52.
- AUCLAIR, M., *La vida de Santa Teresa de Jesus*, Madrid 1982.
- BALLESTRERO, A., «Il messaggio del Libro della Vita», in ID., ed., *Teresa d'Avila. Introduzione storico-teologica*, Torino 1982, 233-255.

- BARRIENTOS, A., ed., *Introducción a la lectura de Santa Teresa*, Madrid 2002<sup>2</sup>.
- BAUMANN, A., *Teresa von Avila. Wachsen in der Freundschaft mit Gott*, Marburg an der Lahn 2015.
- BIZZICCARI, A., «Lecture di Teresa», *Quaderni Carmelitani* 12 (1995) 133-155.
- BORRIELLO, L., *Temi maggiori di spiritualità teresiana*, Napoli 1982.
- BOYERO, M., «María en la experiencia mística teresiana», *Ephemerides Mariologicae* 31 (1981) 9-33.
- CAMARGO CANDELAS, M., «Un viaje ¿con brújula o con mapa? *Moradas de Santa Teresa y Ejercicios Espirituales de san Ignacio*», *Manresa* 87 (2015) 59-67.
- CANCELO GARCÍA, J.L., *Influencia de san Agustín en santa Teresa*, Burgos 2014.
- CASTANETTO, D., «Vida, un libro que convierte», in *El libro de la Vida di Santa Teresa de Jesús. Actas de I Congreso Internacional Teresiano*, ed. J.S. Fermín – R.C. Londoño, Burgos 2011, 295-302.
- CASTELLANO CERVERA, J., «Balance de estudios doctrinales, IV centenario teresiano», *Monte Carmelo* 90 (1982) 84-90.
- , «La preghiera cristiana: amicizia con Dio. Dottrina e messaggio di Santa Teresa», in *Teresa d'Avila. Introduzione storico-teologica*, ed. A. Ballestrero, Torino 1982, 205-232.
- , «L'arte della preghiera», *Quaderni Carmelitani* 18 (2001) 129-140.
- CASTELLANO, J., *Guiones teresianos. Apuntes sobre la figura y doctrina espiritual de la primera doctora de la Iglesia*, Valencia 1970.
- CASTRO, S., «L'humanité du Christ selon Ste. Thérèse d'Avila», *Carmel* 33 (1984) 23-36.
- , «Mística y cristología en Santa Teresa», *Revista de Espiritualidad* 56 (1997) 75-117.
- , «Padrenuestro», in *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, ed. S. de Fiores – al., Madrid 1991, 1454-1467.
- , *Cristología teresiana*, Madrid 1978.
- , *Ser cristiano según Santa Teresa. Teología y espiritualidad*, Madrid 1981.
- CATENA, C., «La meditazione in comune nell'ordine carmelitano: origine e sviluppo», *Carmelus* 2 (1955) 315-350.
- DE DALMASES, C., «Teresa y los jesuitas», in *Archivium Historicum* 35 (1966) 348-550.



- DE GOEDT, M., *L'amitié divine à l'école de Thérèse d'Avila*, Toulouse 2012.
- DE L'ENFANT-JÉSUS, M.E., «Sainte Thérèse éducatrice», *Carmel* 131 (2009) 77-90.
- DE NIÑO JESÚS, O., «Espíritu mariano de Santa Teresa de Jesús», *Monte Carmelo* 42 (1941) 154-165; 211-226; 247-266.
- DE PABLO MAROTO, D., *Dinámica de la oración. Acercamiento del orante moderno a Santa Teresa de Jesús*, Madrid 1973.
- , *Lecturas y maestros de Santa Teresa*, Madrid 2009.
- , *Santa Teresa de Jesús, doctora para una Iglesia en crisis*, Burgos 1981.
- , *Santa Teresa de Jesús. Nueva Biografía. Escritora, fundadora, maestra*, Madrid 2014.
- , *Teresa de Jesús. Mujer, fundadora y escritora. Biografía*, Madrid 2012.
- , *Teresa en oración. Historia – Experiencia – Doctrina*, Madrid 2004.
- DE RIBERA, F., *La vida de la madre Teresa de Jesús, fundadora de descalzas y descalzos carmelitas*, Madrid 2004.
- DEL BLANCO, M.M., «Visiones místicas en Santa Teresa de Jesús», *Monte Carmelo* 76 (1969) 17-21.
- DONÁZAR, A., *Meditaciones teresianas: grandeza y miseria de una santa española*, Barcelona 1957.
- EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS – STEGGINK, O., *Santa Teresa y su tiempo. Teresa de Ahumada*, Salamanca 1982.
- , *Tiempo y vida de Santa Teresa*, Madrid 1996.
- EGIDO, T., «“La principal ayuda que he tenido”. Santa Teresa y los de la Compañía de Jesús», *Manresa* 87 (2015) 5-15.
- ENRIQUE DEL SAGRADO CORAZÓN, «Doctrina y vivencia de Santa Teresia sobre el misterio de Cristo», *Revista de Espiritualidad* 22 (1963) 773-812.
- FICAR, G., «Psicología de S. Teresa. Valores psicológicos naturales», *Revista de Espiritualidad* 1 (1941) 66-72.
- GAITÁN, J.D., «Teresa di Gesù e l'amicizia con Dio», *Unità e Carismi* 21 (2012) 19-23.
- GARCÍA C., *La mística del Carmelo*, Burgos 2002.
- GARCÍA DE LA CONCHA, V., *El arte literario de Santa Teresa*, Barcelona 1978.
- GARCÍA MATEO, R., «Cristología esponsal en Teresa de Avila», *Gregorianum* (2012) 349-367.

- GARCÍA MATEO, R., «La mística teresiana desde la pneumatología», *Burgense* 53 (2012) 389-415.
- , *Cómo es Dios según santa Teresa*, Burgos 2014.
- GARCÍA ORDÁS, A.M., *La persona divina en la espiritualidad de Santa Teresa*, Roma 1967.
- GARCÍA, C., «La experiencia escatológica y la esperanza cristiana en Teresa de Jesús», *Teresianum* 64 (2013) 237-250.
- , *Santa Teresa de Jesús. Nuevas claves de lectura*, Burgos 2014<sup>2</sup>.
- GARCÍA, M.H., *Introduzione al Libro della Vita di Teresa di Gesù*, Legnano 2010.
- GICQUEL, J., *Les Fioretti de Sainte Thérèse de Avila*, Paris 1977.
- GONZÁLEZ, L.J., ed., *Mística carmelitana. Sviluppo umano in Dio*, Roma 2006.
- , «Enfermedades/enfermos», in *Diccionario de Santa Teresa*, ed. T. Álvarez, Burgos 2002, 247-252.
- HERRAIZ GARCÍA, M., *Introduzione al «Libro della Vita» de Teresa de Jesús*, Burgos 2001.
- , *La oración, historia de amistad*, Madrid 1985.
- HERRAIZ GARCÍA, M., *La oración, pedagogía y proceso*, Madrid 1985.
- , *Santa Teresa, Maestra de espirituales*, Madrid 1984.
- , *Solo Dios basta. Claves de la espiritualidad teresiana*, Madrid 1980.
- HOUDRET, J.P., «L'influence de saint Augustin sur sainte Thérèse d'Avila», in *Sainte Thérèse d'Avila, Colloque de Venasque-Septembre 1982*, Venasque 1983, 67-78.
- HUGUENIN, M.-J., *L'expérience de la miséricorde divine chez Thérèse d'Avila*, Fribourg 1991.
- IGLESIAS, I., «Teresa y la espiritualidad ignaciana», *Manresa* 54 (1982) 291-311.
- ILDEFONSO DE LA IMMACULADA, *Virgen de la contemplación*, Madrid 1973.
- IZQUIERDO, M., *Enfermedades y muerte de San Teresa*, Madrid 1963.
- JAVIERRE, J.M., *Aventura humana y sagrada de una mujer*, Salamanca 1982.
- KOLDAU, L.M., *Teresa von Avila. Agentin Gottes 1515-1582*, München 2014.
- KRISTEVA, J., *Thérèse mon amour. Sainte Thérèse d'Avila*, Paris 2008.
- LAPAUW, C., *Teresa von Avila, Wege nach ihmene. Erfahrung und Führung*, Innsbruck 1981.

- LAUZERAL, P., *Une Femme que sut aimer*, Paris 1987.
- LÁZARO CARRETER, F., «Santa Teresa de Jesús, escritora (El libro de la Vida)», in *Actas Congreso Internacional Teresiano*, ed. T. Egido, I, Salamanca 1983, 1111-1127.
- LÉPÉE, M., *Sainte Thérèse d'Avila. Le réalisme chrétien*, Paris 1947.
- LINCIO, F., «Santa, Scrittrice, Fondatrice», *La stella del Carmelo* 2 (2014) 6-14.
- LLAMAS, E., «La Virgen María en la vida en la vida y en la experiencia mística de Santa Teresa de Jesús», *Marianum* 44 (1982) 48-77.
- , «Libro de la Vida», in *Introducción a la lectura de Santa Teresa*, ed. A. Barrientos, Madrid 2002<sup>2</sup>, 236-360.
- , «San Agustín y la conversión de Santa Teresa», *Agustinus* 32 (1987) 385-415.
- LÓPEZ, A.M., «L'esperienza di fede in Santa Teresa», in *Teresa d'Avila. Introduzione storico-teologica*, ed. A. Ballestrero, Torino 1982, 78-82.
- , *Esperiencia de fe en Teresa de Jesús*, Madrid 1981.
- LORENZ, E., *Ein Pfad im Wegelosen. Teresa von Ávila – Erfahrungsberichte und innere Biographie*, Freiburg im Breisgau 1986.
- , *Ich bin ein Weib und obendrein kein gutes. Eine große Frau, eine faszinierende Mystikerin*, Freiburg im Breisgau 2012.
- , *Weg in die Weite. Die drei Leben der Teresa von Ávila*, Freiburg im Breisgau 2015.
- MANSILLA, D., «Santa Teresa de Jesús, reformadora y maestra de la vida del espíritu», *Monte Carmelo* 90 (1982) 613-628.
- MARIA CECILIA DEL VOLTO SANTO, ed., *Teresa di Gesù. Testimone di azione e maestra di preghiera*, Cinisello Balsamo 2014.
- MARTÍN, L., *Discurso leído en el certamen literario del tercer centenario de la gloriosa muerte de Santa Teresa de Jesús*, Bilbao 1898.
- MÁRQUEZ VILLANUEVA, F., «La vocación literaria de Santa Teresa», *Nueva Revista de Filología Hispánica* 32 (1983) 355-379.
- MAS ARRONDO, A., *Teresa de Jesús en el matrimonio espiritual*, Ávila 1993.
- MIR, M., *Santa Teresa de Jesús. Su vida, su espíritu, sus fundaciones*, I, Madrid 1912.
- MOGUEL, A.S., «Santa Teresa y las agustinas de Ávila», *La Basílica Teresiana* 15 (1898) 453-462.

- MOLTMANN, J., «Die Wendung zur Christusmystik bei Teresa von Avila oder: Teresa von Avila und Martin Luther», in *Gott allein. Teresa von Avila heute*, ed. W. Herbststrith, Freiburg – Basel – Wien 1982, 184-208.
- , «Mística de Cristo en Teresa de Avila y Martin Lutero», *Revista de Espiritualidad* 42 (1983) 459-478.
- , *El camino de Jesucristo*, Salamanca 1993.
- MOREL-FATIO, A., «Les lectures de Sainte Thérèse», *Correspondance historique et archéologique* 18 (1911) 81-83.
- MORILLA DELGADO, J.M., *Conócete en mí. Itinerario místico experiencial en Teresa de Ávila*, Burgos 2015.
- NICOARA, G.M., recensione di MARIA CECILIA DEL VOLTO SANTO, ed., *Teresa di Gesù. Testimone di azione e maestra di preghiera* [Cinisello Balsamo 2014], *La Civiltà Cattolica* 3956 (2015) 199-200.
- , recensione di C. GARCÍA, *Santa Teresa de Jesús. Nuevas claves de lectura* [Burgos 2014], *La Civiltà Cattolica* 3970 (2015) 402-403.
- , recensione di R. GARCÍA MATEO, *Cómo es Dios según Santa Teresa* [Burgos 2014], *La Civiltà Cattolica* 3966 (2015) 541-542.
- , recensione di V.M. FERNÁNDEZ, *Contemplativi nell'azione, attivi nella contemplazione* [Cinisello Balsamo 2014], *La Civiltà Cattolica* 3997 (2016) 514-515.
- OLAIZOLA, J.-L., *La santa, Teresa d'Avila nella Spagna del siglo d'oro*, Cinisello Balsamo 2002.
- PAPASOGLI, B., *Teresa d'Avila. Esperienza di Dio*, Padova 1982.
- PAPASOGLI, G., *Il fuoco in Castiglia. Santa Teresa d'Avila*, Milano, 1962.
- PÉREZ, R.B., «El libro de la Vida: Un ejemplo de teología narrativa», in *El libro de la Vida di Santa Teresa de Jesús. Actas de I Congreso Internacional Teresiano*, ed. J.S. Fermín – R.C. Londoño, Burgos 2011, 15-36.
- PISTILLO, F., «Una vita feconda. Profilo biografico di santa Teresa di Gesù», *Nel cuore della Chiesa* 3 (2010) 4-33.
- POVEDA ARIÑO, J.M., *La psicología de Santa Teresa de Jesús*, Madrid 1984.
- PRINZ, A., *Teresa von Ávila. Die Biographie*, Berlin 2014.
- PUNDA, E., *La fede in Teresa d'Avila*, Roma 2011.
- QUERALT, A. – RUIZ JURADO, M., *S. Teresa d'Avila e S. Ignazio di Loyola. Due spiritualità a confronto*, Roma 1983.

- RENAULT, E., *S. Thérèse d'Avila et l'expérience mystique*, Paris 1970.
- REYNAUD, E., *Teresa d'Avila, La donna che ha detto l'indicibile di Dio*, Milano 2001.
- , *Thérèse d'Avila ou le divin plaisir*, Paris 1977.
- RODRÍGUEZ, L., «San Agustín y santa Teresa de Jesús», *Augustinus* 6 (1961) 339-358.
- ROS GARCÍA, S., «El carisma mistagógico de Santa Teresa», in *The Exprience of God Today and Carmelite Mysticism. Mystagogy and Inter-Religious and Cultural Dialog*, ed. J. Ječević, Zagreb 2009, 155-164.
- , «Los estudios teresianos, panorama de actualidad y perspectivas de tratamiento», *Teresianum* 38 (1987) 149-209.
- , «Mística teología», in *Diccionario de Santa Teresa*, ed. T. Álvarez, Burgos 2002, 444-461.
- , *Santa Teresa de Jesús. Libro de la Vida*, Madrid 2001.
- ROS, C., *Teresa d'Avila. Coraggio al femminile*, Cinisello Balsamo 2012.
- , *Teresa de Jesús, esa mujer*, Madrid 2011.
- ROSSI, R., *Teresa d'Avila. Biografia di una scrittrice*, Roma 1983.
- SAGARDOY, A., *Teresa von Ávila. Trotzdem liebe ich die Kirche*, Wien – Graz – Klagenfurt 2015.
- SANCHEZ, M.D., *El fulgor de la Palabra. Nueva comprensión de Teresa de Jesús*, Madrid 2012.
- SCARAFFIA, L., «Teresa d'Avila, una santa ancora tutta da scoprire?», *Vita e pensiero* 98 (2015) 98-103.
- SICARI, A., *Contemplativi per la Chiesa. L'itinerario carmelitano di S. Teresa d'Avila*, Roma 1982.
- SILVERIO, S.T., *Santa Teresa y sus relaciones de amistad*, Burgos 1933.
- SLEIMAN, J., «Una pedagogia per il dialogo interreligioso nel libro della *Vida*», in *El libro de la Vida di Santa Teresa de Jesús. Actas de I Congreso Internacional Teresiano*, ed. J.S. Fermín – R.C. Londoño, Burgos 2011, 635-644.
- STEGGINK, O., «La integración de la afectividad en la vida espiritual de Santa Teresa de Jesús», *Carmelus* 18 (1971) 122-141.
- TAGLIAFICO, A., *Ignazio di Loyola e Teresa d'Avila – Due itinerari spirituali a confronto. Cristocentrismo, preghiera e servizio ecclesiale*, Roma 2009.

- TARANCÓN, V.E., «Cartas Cristianas sobre legado de Santa Teresa», *Monte Carmelo* 90 (1982) 458-470.
- TOMÁS DE LA CRUZ, «Jesucristo en la oración de Santa Teresa», *Monte Carmelo* 88 (1980) 335-365.
- UGARTE, J.I., *La segunda conversión. Estudio de la renovación de la vida espiritual en Santa Teresa*, Lima 1979.
- URIBE, E., *Amistad, plenitud humana. Teresa de Avila, maestra de amistad*, Bogota 1977.
- VALERA, A.S., «Las enfermedades de Santa Teresa», *Religión y Cultura* 52 (2006) 605-614.
- WALTRAUD, H., *Teresa d'Avila. La vita, il pensiero, l'identità di donna*, Roma 2003.
- WILHÉLEM, F.-R., *Dieu Dans l'action. La mystique apostolique selon Thérèse d'Avila*, Venasque 1992.
- ZORZIN, C., *Teresa d'Avila*, Milano 2000.

## 5. Studi sulla Storia della Chiesa

- ABELLÁN, J.L., *El erasmismo español*, Madrid 1976.
- ALLEN, H.M. – GARROD, H.W., *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, II, Oxford 1925.
- ANDEREGGEN, I., *Contemplación filosófica y contemplación mística. Desde las grandes autoridades del siglo XIII a Dionisio Cartujano (S. XV)*, Buenos Aires 2002.
- ANDRÉS MARTÍN, M., *Reforma española y reforma luterana. Afinidades y diferencias a la luz de los místicos españoles*, Madrid 1975.
- ANGELERI, C., *Il problema religioso del Rinascimento. Storia della Critica e Bibliografia*, Firenze 1952.
- ANTONETTI, P., *Savonarola. Il profeta disarmato*, Milano 1998.
- BARON, H., *The Crisis of the Early Italian Renaissance*, New Jersey 1955.
- BATTAILLON, M., *Erasmus et l'Espagne*, ed. Ch. Amiel, Genève 1991.
- BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Historia de la reforma de la Provincia de España*, Roma 1939.
- BERGAMO, M., *La scienza dei santi. Studi sul misticismo del Seicento*, Firenze 1984.
- BERTINI, G.M., *I mistici medievali*, Milano 1944.

- BERTRÁN DE HEREDIA, V., *Las corrientes de espiritualidad entre los Dominicos de Castilla durante la primera mitad del siglo XVI*, Salamanca 1941.
- BIFFI, I. – MARABELLI, C., *La teologia dal XV al XVII secolo. Metodi e prospettive*, Milano 2000.
- BIGNAMI ODIER, J., *La Bibliothèque Vaticane de Sixte IV à Pie XI. Recherches sur l'histoire des collections de manuscrits*, Città del Vaticano 1973.
- BONILLA Y SAN MARTÍN, A., «Erasmus en España», *Revue Hispanique* 17 (1907) 372-384.
- BOUYER, L., *Erasmus tra umanesimo e Riforma*, Brescia 1962.
- BURDACH, K., *Dal Medioevo alla Riforma*, Brünn 1913.
- , *Riforma, Rinascimento, Umanesimo*, Firenze 1986;
- , *Significato ed origine delle parole «Rinascimento» e «Riforma»*, Berlino 1910.
- BUZZI, F. – *al.*, *Lutero e la mistica*, Torino 2014.
- CAMERA, A. – FABIETTI, R., *Elementi di storia. L'età moderna*, II, Bologna 1977.
- CANTIMORI, D., *Umanesimo e religione nel Rinascimento*, Torino 1980<sup>2</sup>.
- CAPITANI, O., ed., *Medioevo ereticale*, Bologna 1977.
- CARLEN, C., *The Popes and the Vatican Library*, Michigan 1984.
- CASTELLI, E., *Pensée humaniste et tradition chrétienne aux XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles. Essais, notes, documents*, Paris 1950.
- CHAMORRO, V., *Los alumbrados*, Hervás 2008.
- CLOULAS, I., *Savonarola o la rivoluzione di Dio*, Casale Monferrato 1998.
- COGNET, L., *Introduzione ai mistici renano-fiamminghi*, Cinisello Balsamo 1991.
- COLUNGA, E., «Los alumbrados españoles», *La Basilica Teresiana* 6 (1989) 41-50.
- CONGAR, Y., *Lutero. La fede – la riforma*, Brescia 1984.
- DALL'AGLIO, S., *Savonarola e il savonarolismo*, Bari 2005.
- DALL'OLIO, G., *Martin Lutero*, Roma 2013.
- DE AZCONA, T. – GARCÍA ORO, J., *Historia de la Iglesia en España*, Madrid 1980.
- DE CANDIA, G., «Il barocco postmoderno. L'enigmatica ribalta di un'epoca», in E. SALMANN, *Memorie italiane. Impressioni e impronte di un cammino teologico*, Assisi 2012, 123-146.

- DE GUEVARA, A., *Menosprecio de Corte y alabanza de aldea*, ed. M. Martínez Burgos, Madrid 1915.
- DE ROSSI, B., «De Origine Historia Indicibus Scrinii», in *Codices Palatini Latini Bibliothecae Vaticanae descripti*, ed. H. Stevenson, Romae 1886, I-CXXXII.
- DELEHAYE, H., *Les passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles 1921.
- DUFOURCQ, A., *Étude sur les Gesta martyrum romains*, Paris 1900.
- DUMEIGE, G., «Storia della spiritualità», in *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, ed. S. de Fiores – T. Goffi, Milano 1985, 1543-1571.
- EGIDIO, T., «Mundo y espiritualidad en la España moderna», *Revista de espiritualidad* 38 (1979) 243-263.
- EISENSTEIN, E.L., *The Printing Revolution in Early Modern Europe*, New York 2005<sup>2</sup>.
- EGAN, H., *I mistici e la mistica. Antologia della mistica cristiana*, ed. L. Borriello, Città del Vaticano, 1995.
- ÉPINEY-BURGARD, G. – CHAIX, G., *Réforme et Contre-Réforme catholique*, Paris 1983.
- FROMM, E., *L'umanesimo socialista*, Bari 1971.
- FUETER, E., *Storia della Storiografia moderna*, I, Napoli 1943.
- GARCÍA ORO, J., «Reformas y observancias: crisis y renovación de la vita religiosa española durante el Rinascimento», *Revista de espiritualidad* 40 (1981) 191-210.
- GARCÍA VILLOSLADA, R., «Anima Christi. Origen y evolución de esta plegaria medieval», *Manresa* 51 (1979) 119-144.
- , *La misión de su vida*, Taurus, Madrid 1984.
- , *Martín Lutero*, Madrid 1976.
- GARIN, E., *L'educazione umanistica in Italia*, Bari 1949.
- , *La cultura del Rinascimento*, Bari 1967.
- GENTILI, A. – REGAZZONI, M., *La Spiritualità della Riforma Cattolica*, V, Bologna 1993.
- GIORDANO, O., *La religiosità popolare nell'alto Medioevo*, Bari 1979.
- GRUNDMANN, H., *Movimenti religiosi nel Medioevo*, Bologna 1980.
- GUALAZZI, E., *Savonarola*, Milano 1997.



- GUCCIONE, E., «Girolamo Savonarola nel pensiero politico-sociale dei cattolici italiani tra il XIX e il XX secolo», in *Atti della Accademia di Scienze Lettere e Arti di Palermo*, Palermo 1978, 253-306.
- HAMILTON, J., *Heresy and Mysticism in 16th Century Spain: The Alumbrados*, Cambridge 1992.
- HAMILTON, J., *Historia de los alumbrados*, Madrid 1978.
- JEDIN, H., ed., *Storia della Chiesa. V/2. Tra Medioevo e Rinascimento*, Milano 1988.
- KAMEN, H., *Felipe de España*, Madrid 1998.
- KRAYE, J., *Introducción al humanismo renacentista*, ed. C. Clavería, Cambridge 1988.
- LAVENIA, V., «Una lunga Riforma? Il cristianesimo latino prima di Lutero», in ID., ed., *Storia del cristianesimo. L'età moderna (secoli XVI-XVIII)*, Roma 2015, 31-62.
- LEERS, B., «Vita religiosa e religione popolare», *Convergencia* 13 (1980) 535-549.
- LELONG, J., *Bibliothèque historique de la France*, Paris 1775.
- LEVASSEUR, J.-M., *Le lieu théologique «histoire». Contribution à une ontologie et introduction à une méthodologie*, Trois-Rivières 1960.
- LINDBERG, C., *The European Reformations*, Oxford 2010<sup>2</sup>.
- LORTZ, J., *Storia della Chiesa. Considerata in prospettiva di storia delle Idee*, II, Cinisello Balsamo 1987.
- MACCULLOCH, D., *Reformation. Europe's House Divided 1490-1700*, London 2004.
- MARQUEZ, A., *Los alumbrados. Orígenes y filosofía 1525-1559*, Madrid 1972.
- NICOLOSI, S., *Medioevo francescano*, Roma 1983.
- OLIN, J.C., *The Catholic Reform from Cardinal Ximenes to the Council of Trent 1495-1563*, New York 1990.
- , *The Catholic Reformation: Savonarola to Ignatius Loyola*, New York 1969.
- OSBORNE, K.B., *Priesthood: A History of the Ordained Ministry in the Roman Catholic Church*, New York 1988.
- PACHO, E., *Storia della spiritualità moderna*, Roma 1984.
- PAPASOGLI, B., *Gli spirituali italiani e il «grand siècle»*, Roma 1983.

- PELAYO, M., *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid 1956.
- PÉREZ, J., *Cisneros, el cardenal de España*, Barcelona 2014.
- PINEAU, J.B., *Erasme, sa pensée religieuse*, Paris 1923.
- PINEDO, F., *Religión popular. Su problemática y su anécdota*, Bilbao 1977.
- PLAZAOLA, J., *Prologue. The Jesuits and the Arts 1540-1773*, ed. J.W. O'Malley – G.A. Bailey, Philadelphia 2005.
- PROSPERI, A., *Il Concilio di Trento e la Controriforma*, Trento 1999.
- PULEDDA, S., *Interpretazioni dell'Umanesimo*, Torino 1999.
- RAPP, F., «I caratteri comuni della vita religiosa», in *Storia del Cristianesimo. Religione-Politica-Cultura. VII. Dalla Riforma della Chiesa alla Riforma Protestante*, ed. M. Marcocchi, Roma 2000, 315-322.
- , «Les Humanistes alsaciens, pèlerins du savoir», in G. LIVET, ed., *L'Europe, Alsace et la France. Problèmes intérieurs et relations internationales à l'époque moderne*, Strasbourg 1986, 315-322.
- RENAUDET, A., *Préréforme et humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie*, Paris 1916.
- RIBADENEIRA, P., *Historias de la Contrarreforma*, ed. P.E. Rey, Madrid 1945.
- SARPI, P., *Istoria del Concilio Tridentino*, ed. C. Vivanti, Roma 2001.
- SAXER, V., «La ricerca agiografica dai Bollandisti in poi. Breve profilo storico», *Augustinianum* 24 (1984) 333-345.
- SEIDLMAYER, M., *Religiös-ethische Problema des italienischen Humanismus, Wee und Wandlung des Humanismus*, Gottinga 1965.
- TEDESCO, L., *Storia della Chiesa*, IV, Genova 1958.
- TENENTI, A., *Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento*, Torino 1989.
- TOFFANIN, G., *La religione degli Umanisti*, Bologna 1950.
- TRINKAUS, C., «Humanist treatis on the Status of the Religious: Petrarch, Salutati, Valla», *Studies in the Renaissance* 11 (1964) 7-45.
- TUBERVILLE, A.S., *Medieval Heresy and the Inquisition*, London 1968.
- VALBUENA PRAT, A., *La vida española en el siglo de oro*, Barcelona 1943.
- VANDENBROUCKE, F., *Storia della Spiritualità. Il Medioevo XII-XVI secolo*, Bologna 2013.

- VANHOYE, A., «Il problema biblico dei “carismi” dopo il Vaticano II», in *Vaticano II: Bilancio e prospettive venticinque anni dopo (1962-1987)*, ed. R. Latourelle, I, Assisi 1987, 389-413.
- VAUCHEZ, A., *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge*, Rome 1981.
- VENTURI, T., *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, II, Roma 1951.
- VINAY, V., *La riforma protestante*, Brescia 1970.
- WEINSTEIN, D., *Savonarola. Ascesa e caduta di un profeta del Rinascimento*, Bologna 2014.

## 6. Bibliografia complementare

- ABBAGNANO, N., *Storia della filosofia*, II, Torino 1979<sup>3</sup>.
- ADNÉS, P., «Visions», in *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique*, ed. M. Viller – *al.*, XVI, Paris 1994, 949-1002.
- AGOSTINO, *Confessioni*, ed. R. de Monticelli, Milano 2008.
- ALBURQUERQUE, A., «Memoria», in *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, ed. J. García de Castro, II, Bilbao – Santander 2007, 1211-1216.
- ALPHONSO, H., *La vocazione personale*, Roma 1991.
- VON BALTHASAR, H. U., «Persönlichkeit und Form», *Gloria Dei* 7/11 (1952) 12-18.
- , *Le risposte della fede*, Roma 2011.
- , *Theologik – Der Geist der Wahrheit*, Einsiedeln 1985.
- , *Tu hai parole di vita eterna. Meditazioni sulla Scrittura*, Milano 1992.
- , *Verbum Caro*, Brescia 1968.
- BANGERT, W.V., *To the Other Towns: A Life of Blessed Peter Fabre*, Westminster 1959.
- BÄRENZ, R., *Der Gang auf dem Wasser. Priester und Gemeinde auf dem Weg*, Regensburg 1989.
- , *Die Wahrheit der Fische. Neue Situationen brauchen eine neue Pastoral*, Freiburg im Breisgau 2000.
- BÄRENZ, R., *Wann essen die Jünger? Die Kunst einer gelassenen Seelsorge*, Freiburg im Breisgau 2008.
- BERGOGLIO, J.M., *Educator: exigencia y pasión*, Buenos Aires 2003.
- , *É l'amore che apre gli occhi*, Milano 2013.

- BERGSON, R.-H., *Les Confessions d'un converti*, Paris 1914.
- BERNARD, C.A., *Il Dio dei mistici. Le vie dell'interiorità*, Cinisello Balsamo 1996.
- BERNARDO, *Opera Omnia*, II, ed. F. Gastaldelli, Roma 2006.
- BERZOSA MARTÍNEZ, R., «Oración», in *Nuevo Diccionario de Pastoral y evangelización*, ed. V.M. Pedrosa – al., Burgos 2001, 1002-1024.
- BOCHET, I., *St. Augustin et le désir de Dieu*, Paris 1982.
- BONHOEFFER, D., *Resistenza e resa*, Milano 1969.
- BORRIELLO, L., «Note sulla mistagogia o dell'introduzione all'esperienza di Dio», *Ephemerides Carmeliticae* 32 (1981) 35-89.
- BOURGET, P., *Il senso della morte*, Milano 1996.
- BUBER, M., *Io e tu*, Pavia 1991.
- CASTELLANO CERVERA, J., «Mistagogia spirituale e spiritualità», in *La spiritualità. Ispirazione-ricerca-formazione*, ed. B. Secondin – J. Janssens, Roma 1984, 29-42.
- CASTELLANO, J., *Carismi per il terzo millennio. I movimenti ecclesiali e le nuove comunità*, Roma 2001.
- CASTRO, S., «La oración de Jesús, experiencia colmante de Dio», *Revista de Espiritualidad* 54 (1995) 265-292.
- CENCILLO, L., *La comunicación absoluta. Antropología y práctica de la oración*, Madrid 1994.
- CERIOTTI, G., «Excursus: Inquietum cor (Conf. I, 1)», in «*Le Confessioni*» di Agostino d'Ippona: *Libri I-II*, ed. L.F. Pizzolato – al., Palermo 1984, 79-88.
- CIGNELLI, L., «Il tema del «Cristo-gioia» nella Chiesa Patristica», in G.C. BOTTINI, ed., *Studia Hierosolymitana*, 1983, 169-192.
- CREASY, W.C., *The Imitation of Christ*, Macon 2007.
- DA SILVA, R.R., «Misericordia», in *Temi teologici della Bibbia*, ed. R. Penna – al., Cinisello Balsamo 2010, 857-863.
- DERETZ, J. – NOCENT, A., *Dizionario dei testi conciliari*, Brescia 1966.
- DE GUIBERT, J., «Amitié», in *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique*, ed. M. Viller – al., I, Paris 1937, 500-529.
- DE LUBAC, H., *Mistica e mistero cristiano*, ed. E. Guerriero, VI, Milano 1975.

- DE PABLO MAROTO, D., «Dimensiones pastorales de la oración cristiana», in *Gozo y esperanza. Moemorial Prof. Dr. Julio A. Ramos Guerreira*, Salamanca 2006, 337-356.
- DE ROSA, G., «Valorizzazione pastorale della religione popolare», *La Civiltà Cattolica* 3131 (1980) 437-451.
- DE WAAL, E., *Living with Contradiction: Reflections on the Rules of St. Benedict*, San Francisco 1989.
- ENGELN, E.-M., *Erkenntnis und Liebe. Zur fundierenden Rolle des Gefühls bei den Leistungen der Vernunft*, Göttingen 2003.
- ERASMO DA ROTTERDAM, *Elogio della follia*, ed. A. Corbella Ortalli, Firenze 2010.
- , *Scritti religiosi e morali*, ed. C. Asso, 2004.
- ESPEJA, J., *Jesucristo. Palabra de libertad*, Salamanca 1979.
- ESPINEL, J.L., *La poesía de Jesús*, Salamanca 1986.
- ESTRADA, J.A., *La oración de petición bajo sospecha*, Santander-Madrid 1994.
- FERNÁNDEZ, V.M., *Contemplativi nell'azione. Attivi nella contemplazione*, Cinisello Balsamo 2014.
- FISICHELLA, R., «Fides qua. Fides quae», in *Lexicon. Dizionario teologico enciclopedico*, ed. L. Pacomio – al., Casale Monferrato 1993, 418-424.
- FOWLER, J.W., *Stages of faith: The Psychology of human development and the quest for meaning*, San Francisco 1981.
- FRAGOMENI, R.N., «Conversione», in *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, ed. L. Borriello, Città del Vaticano 2003, 160-165.
- FRANCESCO DE OSUNA, *Tercer Abecedario Espiritual*, ed. M. Andrés, Madrid 1972.
- GARCÍA MATEO, R., «¿Amor sin conocimiento en la unión mística?», *Gregorianum* 94 (2013) 788-792.
- GARRIGOU-LAGRANGE, R., *Le tre età della vita interiore*, Roma 1990.
- GEMELLI, A. – ZUNINI, G., *Introduzione alla psicologia*, Milano 1957.
- GILSON, E., *Les Idées et les lettres*, Paris 1932.
- GIOVANNI D'ÁVILA, *Maestro di evangelizzatori*, ed. M.E. González Rodríguez, Cinisello Balsamo 2010.
- GIUSTINO, *Dialogo con Trifone*, ed. G. Visonà, Roma 1988.

- GOFFI, T., «Conversione», in *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, ed. S. de Fiores – T. Goffi, Milano 1985, 288-294.
- , *L'esperienza spirituale, oggi. Le linee essenziali della spiritualità contemporanea*, Brescia 1984.
- GREGORIO NAZIANZENO, *Autobiografia. Carmen de vita sua. Testo greco a fronte*, ed. F. Trisoglio, Bologna, 2005.
- GUARDINI, R., *Mondo e persona*, Brescia 2007.
- HÄRING, B., «Oración», in *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, ed. S. de Fiores – al., Madrid 1991, 1390-1395.
- HAUSMAN, N., «“What Ought I to do?”. The Pilgrim's Testament. A Source for the Apostolic Religious Life», *CIS* 20 (1990) 13-38.
- HASSINGER, E., *Das Werden des neuzeitlichen Europa*, Braunschweig 1959.
- HEFFERNAN, T.J., *Sacred Biography: Saints and Their Biographies in the Middle Ages*, New York 1988.
- HEIDEGGER, M., *Essere e tempo*, Milano 2011.
- HILGARD, R.E., *Psicologia*, Firenze 1971.
- HÖLDERLIN, F., *Selected Verse*, ed. M. Hamburger, Baltimore 1961.
- HUERGA, A., «Devotio moderna», in *Dizionario enciclopédico di spiritualità*, ed. E. Ancilli, I, Roma 1975, 543-549.
- JIMÉNEZ DUQUE, B., *Encuentro con Dios. Reflexiones acerca de la oración y mística cristianas*, Avila 1981.
- KHAZAN, A., «Autobiography», in *The Oxford Dictionary of Byzantium*, ed. A.P. Kazhdan, I, Oxford 1991, 230-235.
- KÜNG, H., *Die Frau im Christentum*, München 2002<sup>2</sup>.
- LADRIÈRE, J., «Langage de spirituels», in *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique*, ed. M. Viller – al., IX, Paris 1976, 204-217.
- LANE BELDEN, C., «Narrative», in *The New Dictionary of Catholic Spirituality*, ed. M. Downey, Minnesota 1993, 696-697.
- LUCIANI, A., *Illustrissimi*, Padova 1978<sup>3</sup>.
- LUTERO, M., «Sermone sul venerabile sacramento del vero e santo corpo di Cristo e sulle confraternite (1519)», in *Scritti religiosi*, ed. V. Vinay, Torino 1967, 299-317.
- , «Un sermone sul Nuovo Testamento, cioè sulla santa messa (1520)», in *Opere scelte*, ed. S. Nitto, Torino 1995, 97-145.

- MARCONE, A., «Tra paganesimo e cristianesimo: gli sviluppi dell'autobiografia nel IV secolo», in *Cristianesimo latino e cultura greca sino al secolo IV; XXI incontro di studi dell'antichità cristiana*, Studia Ephemeridis Augustinianum 42 (1993) 7-18.
- MARIKOVIĆ, A. – VEDRIŠ, T., ed., *Identity and alterity in Hagiography and the Cult of Saints*, Zagreb 2010.
- MAS ARRONDO, A., *Acercar el cielo*, Santander 2004.
- MATEOS, J. – ALONSO SCHÖKEL, L., *Nuevo testamento*, Madrid 1987<sup>2</sup>.
- MENÉNDEZ PELAYO, M., *Obras Completas*, II, Madrid-Santander 1947.
- MERRIMAN, B., «Conversione», in *Dizionario di mistica*, ed. L. Borriello – al., Città del Vaticano 1998, 351-353.
- MODERATO, P., *Apprendimento e memoria. Questioni generali e nello sviluppo*, Milano 1989.
- MONOD, B., *Le moine Guibert et son temps*, Paris 1905.
- MOORE, T., *Care of the Soul. A Guide for Cultivating Depth and Sacredness in Everyday Life*, New York 1992.
- MOREIRA, G.L., *Compaixão-Misericórdia: uma espiritualidade que humaniza*, São Paulo 1996.
- MÜNZEBOCK, E., *Wenn Fasten, dann Fasten. Wenn Rebhuhn, dann Rebhuhn*, Freiburg im Breisgau 2015.
- NITROLA, A., *Trattato di escatologia. Pensare la venuta del Signore*, Cinisello Balsamo 2010.
- NOLAN, A., *Jesus Before Christianity*, New York 2007<sup>7</sup>.
- NOYE, I., «Miséricorde», in *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique*, ed. M. Viller – al., X, Paris 1980, 1328-1349.
- PACHO, E., «La iluminación divina y el itinerario espiritual según», *Monte Carmelo* 78 (1970) 365-376.
- , *El apogeo de la mística cristiana. Historia de la espiritualidad clásica española*, Burgos 2008.
- PASCAL, B., *Pensées*, Baltimore 1966.
- PATSCH, F., *Metafisica e religioni: Strutture proficue. Una teologia delle religioni sulla base dell'ermeneutica di Karl Rahner*, Roma 2011.
- PERRY, W.D., *A Radical Challenge for Priesthood Today. From Trial to Transformation*, Mystic 1996.

- PESENTI, G.G., «Memoria», in *Dizionario di mistica*, ed. L. Borriello – *al.*, Città del Vaticano 1998, 807-810.
- , «Mistagogia», in *Diccionario de Mística*, ed. L. Borriello – *al.*, Madrid 2002, 1176-1180.
- PHILIBERT, P.J., «Memory», in *The New Dictionary of Catholic Spirituality*, ed. M. Downey, Minnesota 1993, 651-653.
- PIÉ-NINOT, S., *La teologia fondamentale*, Brescia 2007.
- PIERI, F., *Il Dio di Giobbe. L'incontro-scontro con il Semplicemente Altro*, Roma 2013.
- POPE, R.D., *La autobiografía española hasta Torres Villarroel*, Frankfurt 1974.
- POURRAT, P., «Biographies spirituelles», in *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique*, ed. M. Viller – *al.*, I, Paris 1937, 1624-1719.
- POVEDA ARIÑO, J.M., «Enfermedades y misticismo», *Revista de Espiritualidad* 22 (1963) 251-266.
- RAHNER, K., «Sobre la relación entre la naturaleza y la gracia», in ID., ed., *Escritos de Teología I*, Madrid 2000<sup>5</sup>, 299-319.
- , *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Cinisello Balsamo 1990.
- , *Hörer des Wortes, Zur Grundlegung einer Religionphilosophie*, Freiburg 1971.
- , *L'elemento dinamico nella Chiesa*, Brescia 1970.
- RAHNER, K., *Uditori della parola*, Roma 2006.
- RATZINGER, J., *L'infanzia di Gesù*, ed. I. Stampa, Milano 2012.
- , *Progetto di Dio. Meditazioni sulla creazione e la Chiesa*, ed. C. Carniato, Venezia 2012.
- RAVENARIVO, M., «Amistad con Dios», *Monte Carmelo* 122 (2014) 35-54.
- RICCA, P., «Parola e sacramento: la posizione protestante», in A. GRILLO – *al.*, ed., *Corso di teologia sacramentaria. Metodi e prospettive*, Brescia 2000.
- RICOEUR, P., *Sé come un altro*, Milano 1993.
- ROCCHETTA, C., *Teologia della tenerezza. Un «Vangelo» da riscoprire*, Bologna 2002.
- RONCHI, E., *Baci non dati*, Milano 2007.
- ROYO MARIN, A., *Teologia della perfezione cristiana*, Roma 1965.



- RUIZ JURADO M., «Vita consacrata e carisma dei fondatori», in *Vaticano II: Bilancio e prospettive venticinque anni dopo (1962-1987)*, ed. R. Latourelle, I, Assisi 1987, 1063-1083.
- RUIZ, F., «Mistica e mistagogia», in *Vita cristiana ed esperienza mistica*, ed. G. Moiola, Roma 1982, 277-296.
- RUPNIK, M.I., *Il discernimento*, Roma 2010<sup>4</sup>.
- SÁINZ RODRÍGUEZ, R., *Introducción a la historia de la literatura mística en España*, Madrid 1927.
- SALMANN, E., *Il respiro della benedizione. Spiragli per un ministero vivibile*, Assisi 2010.
- , *Presenza di Spirito. Il cristianesimo come stile di pensiero e di vita*, Assisi 2011.
- SCHIAVONE, P., *Chi può vivere senza affetti? La pedagogia ignaziana dei «sentire» e del «gustare»*, Milano 2005.
- SCHILLEBEECKS, E., *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*, San Sebastián 1966.
- SCHNEIDER, G., *Handbuch der Bibliographie*, Leipzig 1924<sup>2</sup>.
- SCHREIBER, M.A., «Mystagogia. Comunicazione e vita spirituale», *Ephemerides Carmeliticae* 28 (1977) 3-58.
- SEQUERI, P., «É adesso, il tempo giusto», in E. SALMANN, *Passi e passaggi nel cristianesimo. Piccola mistagogia verso il mondo della fede*, Assisi 2009, 338-351.
- SOBRINO, J., *El Principio-Misericordia: Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*, Bilbao 1992.
- SPADARO, A., «Intervista a Papa Francesco», *La Civiltà Cattolica* 3918 (2013) 449-477.
- SPARKS, R., «Suffering», in *The New Dictionary of Catholic Spirituality*, ed. M. Downey, Minnesota 1993, 950-953.
- ŠPIDLÍK, T., *Manuale fondamentale di spiritualità*, Casale Monferrato 1993.
- STAROWIEYSKI, M., «Les éléments autobiographiques dans la littérature chrétienne ancienne», in F. YOUNG – *al.*, ed., *Studia Patristica*, XI, Leuven-Paris-Dudley 2006, 289-308.
- STOLZ, A., *La scala del paradiso*, Brescia 1979.
- TERESIA RENATA DE SPIRITU SANCTO, *Edith Stein*, Brescia 1952.
- TRUHLAR, K., *I concetti fondamentali della teologia spirituale*, II, Brescia 1981.

TOMA D'AQUINO, *Summa Theologiae*, Alba-Roma 1962.

TOMA DA KEMPIS, *Imitazione di Cristo*, ed. V. Gamboso, Padova 2010.

———, *Opera Omnia*, ed. M.I. Pohl, II, Friburgi 1904.

URBINA, F., «El poder en la vida y espiritualidad cristiana», *Communio* 6 (1984) 234-240.

VENDIAMATI, A., *In comunità. Fondamenti di etica sociale*, Roma 2013.

VERNET, C.J., «Autobiographies spirituelles», in *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique*, ed. M. Viller – *al.*, I, Paris 1937, 1141-1159.

WAYNE HELLMANN, J.A., «Scritti Spirituali, Genere di», in *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, ed. L. Borriello, Città del Vaticano 2003, 639-647.

WILMART, A., *Auteurs spirituels et textes dévots du Moyen Age latin. Etudes d'histoire littéraire*, Paris 1932.

WOHLMUTH, J., *Mistero della trasformazione*, Brescia 2013.

## INDICE GENERALE

INTRODUZIONE GENERALE .....	3
1. Motivazione .....	3
2. Scopo .....	4
3. Struttura .....	5
4. Metodi .....	6
5. Limiti .....	6
6. Studi precedenti .....	7
7. Originalità .....	9
 CAPITOLO I: <i>L'ambiente storico-spirituale del XVI secolo</i> .....	11
Introduzione .....	11
1. La <i>Devotio Moderna</i> .....	12
2. Il movimento rinascimentale .....	14
3. La corrente dell'Umanesimo .....	16
3.1. Girolamo Savonarola (1452-1498) .....	19
3.2. Erasmo da Rotterdam (1466-1536) .....	21
3.3. Martin Lutero e la riforma protestante .....	24
3.4. La riforma cattolica .....	27
4. La vita religiosa del XVI secolo in Spagna .....	29
5. Biografia e autobiografia .....	32
5.1. Il valore della memoria .....	32
5.2. Alcuni aspetti sulla biografia .....	35
5.3. Il genere letterario autobiografico .....	39
Conclusione .....	42
 CAPITOLO II: « <i>Hechos del Padre Ignacio</i> » .....	45
1. Aspetti introduttivi .....	45
1.1. La sostituzione dell' <i>Autobiografia</i> per la «biografia» ufficiale ..	51
1.2. L'«amputazione» dell' <i>Autobiografia</i> .....	53
1.3. Le particolarità contenutistiche .....	55
2. I linguaggi dell' <i>Autobiografia</i> .....	61
2.1. Il linguaggio pedagogico .....	63

2.2. Il linguaggio dialogico.....	64
2.3. Il linguaggio mistagogico .....	65
3. Dalla conversione alla confessione .....	66
3.1. Da Pamplona a Loyola .....	70
3.2. La sofferenza come luogo di discernimento.....	76
3.3. A Monserrat.....	84
3.4. A Manresa .....	91
4. Dalla formazione alla missione.....	102
4.1. L'incontro con la Terra Santa.....	103
4.2 Parigi – luogo principale di formazione filosofico-teologica.....	110
4.3. La Storta e la vetta mistica .....	119
Conclusione .....	126
 CAPITOLO III: « <i>Libro de la Vida de la Madre Teresa</i> ».....	131
Introduzione .....	131
1. Aspetti introduttivi sul testo.....	133
1.1. Il contenuto e la struttura .....	135
1.2. La questione delle due redazioni .....	138
2. Le particolarità contenutistiche.....	140
2.1. La direzione storico-biografica.....	140
2.2. La direzione dottrinale.....	141
2.3. La direzione mistico-spirituale .....	143
3. I linguaggi della <i>Vida</i> .....	144
3.1. Il linguaggio simbolico.....	145
3.2. Il linguaggio pedagogico .....	147
3.3. Il linguaggio dialogico.....	150
4. Le origini teresiane .....	152
4.1. L'influenza dei genitori .....	153
4.2. L'esperienza della giovinezza .....	156
4.3. La cattiva compagnia.....	156
5. Il cammino interiore.....	158
5.1. La maternità della Vergine .....	159
5.2. L'esperienza del Collegio .....	160
5.3. La buona compagnia.....	163
5.4. La convalescenza e le visite .....	165
6. L'inizio della vita monastica.....	167
6.1. La sofferenza come locus theologicus.....	174
6.2. L'inizio della crisi.....	178
6.3. La morte del padre.....	183
7. Alcuni aspetti sull'orazione .....	187
7.1. L'orazione come amicizia con Dio.....	191
7.2. Preghiera come porta d'ingresso .....	196

7.3. Preghiera come arte della purificazione .....	200
8. L'incontro con Cristo – chiave della conversione .....	204
8.1. L'esempio di Maddalena .....	210
8.2. Il modello di Agostino .....	211
Conclusione .....	215
 CAPITOLO IV: <i>Insegnamenti dei due mistici in un'ottica pastorale</i> .....	217
Introduzione .....	217
1. Recensione di studi precedenti .....	218
2. L'esemplarità dei due santi .....	232
2.1. Il patronato di Ignazio e il dottorato di Teresa .....	232
2.2. Analisi degli elementi autobiografici .....	235
2.3. Modelli di testi autobiografici .....	238
3. Le comuni esperienze spirituali .....	241
3.1. Esperienza della sofferenza .....	242
3.2. L'esperienza della conversione .....	244
3.3. La chiamata della santità .....	247
4. Risposte convergenti alle sfide attuali .....	249
4.1. La misericordia di Dio .....	250
4.2. Il servizio della carità .....	252
5. Risposte divergenti alle sfide attuali .....	257
5.1. I due modi di ascoltare Dio .....	258
5.1.1. Il discernimento di Ignazio.....	258
5.1.2. L'arte di pregare e ascoltare di Teresa .....	261
5.2. I due modi di vivere con Dio .....	267
5.2.1. <i>Trovare Dio in tutte le cose</i> di Ignazio.....	267
5.2.2. <i>Il vivere per Dio</i> di Teresa .....	271
5.3. I due modi di servire Dio.....	273
5.3.1. <i>Per la maggior gloria di Dio</i> di Ignazio .....	273
5.3.2. <i>L'ars amandi</i> di Teresa .....	276
Conclusione .....	280
 CONCLUSIONE GENERALE .....	283
ABBREVIAZIONI .....	287
BIBLIOGRAFIA.....	289
INDICE GENERALE .....	319



ISBN: 978-606-37-1561-7